EL OTRO TRUENO

El poder como fuerza inclusiva en relaciones sociales desde una perspectiva de la Otredad en el reino de Dios

JOSÉ OCTAVIO TOLEDO ALCALDE

Tesis
En cumplimiento parcial de los requisitos para
Optar el grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas
Profesor guía: Dr. Roy H. May

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
Noviembre de 2010

DEDICATORIA

Con el acompañamiento de tantas personas que saben de amistad y familiaridad dedico este trabajo a mi madre Gladis, mi hermana Gladys y hermanos Armando y Alejandro, así como a mi sobrina Isabella y sobrinos Ricardo, Diego y mis cuñadas Katie y Claudia con quienes compartimos, como lo hace el arco iris en sí el placer de disfrutar de los colores de nuestra diversidad.

A mi hijo Elio por su presencia leal y amorosa en la búsqueda de encontrarnos y reencontrarnos como tarea cotidiana.

A mi compañera, amiga y amante Alexandra quien paso a paso con su dulzura, sensibilidad y sabiduría ha sabido iluminar – una vez más – el tiempo compartido en esta aventura de vida.

A mis entrañables tías Consuelo y Zoraida quienes partieron a la presencia de Dios desde donde me sentí acompañado en pleno desarrollo de este trabajo.

A toda aquella persona que lucha por reconciliarse consigo y su entorno como muestra suprema de inclusión, justicia y equidad.

ESPECIAL DEDICACIÓN

A la Otra – persona con quien compartimos y cohabitamos cada instante de nuestras vidas. Aquel y aquella Otra y Otro – persona que cruzan los caminos que nos acompañan, abrazando sueños y ensueños, fantasías, espejismos, luces y oscuridades. A esas Otras – personas vestidas de sombras que cada quien lleva dentro de sí.

Con sincero agradecimiento,

A Dios por su acompañamiento y manos solidarias que en todo momento me supo estrechar.

Al Dr. Roy May, Director de la Escuela de Teología de la Universidad Bíblica Latinoamérica (UBL), por su valioso acompañamiento para la realización de la presente Tesis.

A la Mg. Nidia Fonseca Docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), por las precisiones metodológicas.

Al Dr. Victorio Araya, Docente de Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) y de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional (UNA) en San José, Costa Rica, quien supo valiosamente ser y estar con sus consejos y orientaciones.

A la amistad de Dra. Janet May, por la inspiración que me proporciona su alegría, tenacidad y sabiduría.

A la amistad de Silvia, Tomás y Jaime quienes gracias al abrigo de su amor incondicional pude concluir en condiciones dignas el presente trabajo.

A la amistad de Ruth Mooney por compartir el camino desde la sinceridad del corazón y la integridad de la coherencia.

A la amistad de Renato Lings por su luz que va contagiando al mundo entero de alegría, dignidad, sabiduría, cordialidad, honestidad, coherencia, humildad, coraje y sobre todo lo dicho de liberadora humanidad.

Al Dr. Álvaro Pérez, Director de la biblioteca de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), quien con su profesionalidad transformada en solidario acercamiento pudimos alcanzar la claridad que el presente trabajo necesitó.

A Luis, Hugo, Ronald, Ana, José Daniel, con quienes compartimos la experiencia de una convivencia inclusiva y solidaria.

A Cecilia y Tomás, familia que me enseñaron el valor de la confianza, el respeto y la amistad.

A Dn. Juan y Dña. Doris, por la honestidad e integridad compartida

A Misión 21 y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) por el apoyo financiero.

CAPITULO I

TRUENOS
El poder como fuerza y no como instrumento

CAPITULO II

LA OTREDAD COMO TEOLOGÍA

Caminando desde el Otro

CAPITULO III

EL OTRO PEQUEÑO

La visión invertida del poder desde el reino de Dios

PROLEGÓMENO

> Cuando uno sueña solo es un sueño, pero cuando muchos sueñan el mismo sueño es el inicio de la realidad.
>
> Don Helder Câmara

La complejidad de las relaciones sociales, el debilitamiento de las organizaciones religiosas y seculares de estrato popular en América Latina , el creciente sentido de la individualización como mecanismo de sobrevivencia en medio de un sistema económico excluyente y atomizado, en donde los valores del mercado y la prosperidad individual campean globalizadamente, nos exige formulamos la siguiente pregunta: ¿es posible hacer del poder una fuerza vital individual y colectiva inclusiva y no un instrumento mortal excluyente en las relaciones sociales desde la perspectiva de la espiritualidad y de la fe?

Sostenemos que si el poder puede ser administrado como una fuerza inclusiva y no instrumentalizándolo excluyentemente; si se basa en un modelo de convivencia social el cual considera al Otro – persona como sujeto – reflejo y no como objeto – adversario en consonancia con la visión de convivencia del reino de Dios, de esa manera es posible tener esperanza que una realidad inclusiva es posible con ejercicio de poderes equitativos y justos.

La necesidad de cruzar información interdisciplinariamente es un ejercicio de suma importancia que enriquece el quehacer teológico y académico en general. Esta necesidad la asumimos como un reto y un riesgo. Ya pasaron los tiempos en que la teología era considerada la madre de todas las ciencias y en esa acepción era asumida como la verdad entre las verdades del conocimiento humano. Evidentemente en la escolástica el quehacer filosófico y teológico fueron disciplinas inseparables. Digamos, que este pacto entre filosofía y teología perduró hasta mediados del siglo XIX – perdiendo protagonismo como disciplina académica – gracias al desarrollo de las ciencias psico – sociales.

El reto nos viene desde teólogos como R. Bultmann, H. Cox, P.T. de Chardin, P. Tillich, entre otros, que se valieron de disciplinas como la: antropología, paleontología, física, sociología y psicología, las cuales les sirvieron como referente valorativo en las diversas investigaciones sobre religiosidad, espiritualidad y teología que nos legaron. Este reto adquiere una dimensión sistemáticamente formal desde Vaticano II (1960-1965) y sobre todo con la aparición de los primeros ensayos de lo que vendría a ser la joya de la interdisciplinariedad teológica: la Teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez (1971).

Este reto se nos transforma en riesgo cuando en el intento de enlazar razón y fe nos podemos perder en el racionamiento académico o nos extraviaríamos en la especulación filosófica existencial. La búsqueda del punto equidistante entre fe y razón será nuestro mayor reto al asumir teorías – en la presente investigación – pertenecientes al vasto mundo de las, así conocidas, ciencias filosóficas, sociales y políticas. Esta pretensión académica la hemos sistematizado en tres capítulos a través de los cuales analizaremos como eje conductor el poder:

En el primer capítulo trabajaremos desde tres puntos de vista representado en los siguientes autores: Max Horkheimer, Theodor Adorno, G.H. Mead y Edwin Mora. Para Horkheimer y Adorno hemos escogido el artículo la "Autoridad y la Familia" (1936) como marco teórico conceptual de la teoría crítica perteneciente a la Escuela de Frankfurt. La pertinencia de este artículo en el desarrollo de la presente investigación radica en la importancia de la familia en la historia de la humanidad, no solo como base organizativa de la sociedad, sino como fundamento formativo del ser humano. Mead (1973) complementa la investigación sobre la autoridad y el poder de Horkheimer desde su análisis sobre la teoría del conflicto e integración perteneciente a la escuela que él mismo denominó como conductismo social.

Aquí hacemos un alto explicativo para ingresar después al psicólogo Edwin Mora. Nos apoyaremos en su el artículo intitulado: "Hacer liturgia inclusiva. Reflexiones acerca de la liturgia" (2001).

Cuando nos acercamos a la descripción de las relaciones de poder al interior de la familia – como lo hace Horkheimer – no podemos evitar la tentación de asociar dicha dinámica social con el modelo de interrelación al interior de la institución religiosa,

conocida como Iglesia (católico – protestante) y será en el acto litúrgico donde encontraremos el punto de enlace entre Horkheimer y Mora.

Cuando asociamos el ritual jerárquico – excluyente de las relaciones de poder al interior de la familia y el espíritu excluyente de la liturgia eclesiástica nos confirmamos la posibilidad de abordar el mismo fenómeno de exclusión y abuso de poder desde ambas perspectivas.

Históricamente, el poder ha tenido un rostro humano: los varones. Es válido si nos preguntamos, ¿Serán todos los varones los que ocupan los puestos privilegiados? La respuesta inmediata actual es no y el desarrollo del por qué lo veremos más adelante. Sin embargo, en ambos espacios sociales (la familia y la Iglesia) los personajes principales en la mesa (como lugar de encuentro) son los varones de la alta jerarquía (no todos los varones tienen la misma distinción social en el sistema patronal).

El segundo capítulo, nos brinda la posibilidad de incluir el método *analéctico* según Enrique Dussel. El uso de este insumo metodológico tiene como finalidad revertir – desde la experiencia de Jesús el galileo – el sentido de la razón absoluta del poder y la imposición del ser sobre el no–ser excluido y diferente. La tarea será, desde un camino distinto (*Weg* en alemán, hodós en griego: *méthodos*: camino que se atraviesa) desde donde el poder – al momento de ser activado – se convierta en fuerza inclusivamente solidaria y no en instrumento jerárquicamente excluyente.

No pretendemos ingresar en las profundidades del razonamiento filosófico sobre el método dialéctico o analéctico porque solo eso nos exigiría una tesis para abordar dicho complicado y profundo tema. Lo que sí queremos en esta introducción es dejar en claro que la opción metodológica que hacemos es con la intención de reafirmar la opción preferencial por los débiles, marginados y empobrecidos que caracterizó el denominado programa misionero de Jesús (Is 61). Esta opción no se podrá dar desde esquemas metodológicos que no reconozcan al Otro – persona como ser en iguales condiciones al Yo – persona.

Lamentablemente hemos hecho de la dialéctica – mal entendida – el arte de la crítica y confrontación, más no del intercambio reciproco. La dialéctica que se ajusta a la analéctica sería aquella "que sabe responder y defender su tesis por medio de argumentos usados en la comprensión cotidiana…" (Dussel 1974, 23). Es así que la analéctica es

considerada una propuesta metodológica “del griego *metà–hódos* (dirección) un camino, un movimiento, radical e introductorio a lo que las cosas son” Dussel 1974, 15.

Por último, señalamos que en este capítulo nos apoyamos en el concepto otredad – como modelo de convivencia – el cual lo asociamos al modelo de relaciones sociales que Jesús promovió. En el modelo jesuánico – contrario al modelo político religioso excluyente las personas consideradas Otros – diferentes adquirieron relevancia y protagonismo a partir del uso de sus potencialidades y redescubrimiento del poder (individual – colectivo) como fuerza de liberación integral de carácter inclusivo. Es por esta razón que acudimos a la analéctica como método (camino) de análisis el cual lo vemos implícitamente reflejado en la calidad de relaciones sociales que Jesús promovió y defendió desde (*factum*) una economía del poder como fuerza e insumo inclusivo y comunitario.

En el tercer capítulo, hemos seleccionado una perícopa en la cual las relaciones sociales – al interior de la comunidad de discípulos y discípulas de Jesús – pasan por difíciles momentos de convivencia. Será a partir de la experiencia de la familia de Zebedeo (dialéctica– confrontativa), en Mt 20, 20-28 y Mc 10, 35-45 que procuraremos analizar la propuesta de Jesús (analéctica – inclusiva) de tal forma que el ejercicio del poder sea asumido en su esencia vinculante y no disgregante. Desde este modelo social jesuánico que trastoca todos los modelos de convivencia nos aproximaremos a las dos dimensiones de ese trueno (*Boanerges*) que aludió Jesús a los Hijos de Zebedeo: El poder del trueno como fuerza inclusiva (misterio) o como instrumento pragmático de exclusión (racionalidad).

A estas alturas de la presentación se preguntará: ¿Cuál o cuáles son los sujetos de nuestra investigación? Afirmamos que no nos es pertinente hablar de un sujeto o colectivo social en particular. Proponemos un personaje principal al cual denominamos *sujeto multiversal*. Esto nos facilitará – de igual forma – el no caer en la tentación de encasillar al sujeto dentro de parámetros objetivizadores como: la etnia, confesión de fe, religiosidad, orientación sexual o nivel socio–económico determinado.

Es de suma importancia señalar las características del perfil de ese sujeto social: Sufrirá de exclusión e invisibilización social por razones socio – económicas, físicas, psico – emocionales, político – ideológicas, económicas y religiosas y será aquel (individuo – colectivo) que sufrirá de persecución / acoso político – ideológico de cualquier índole por el solo hecho de ser distinto y ser considerado como diferente.

Al no hacer del método (camino) dialéctico – materialista – histórico nuestro instrumento de análisis, nos permitimos plantear el método (camino) analéctico y el cualitativo (ver – juzgar – actuar) los cuales se fundamentan sobre las bases de relaciones sociales entre sujeto y sujeto antagónicamente a la relación sujeto y objeto. Nos explicamos, la conceptualización dualista – cartesiana en la cual los sistemas de relaciones son compuestos por sujetos y objetos (como seguiremos desarrollándolo más adelante), pasivos y activos, agresores y agredidos, dadores y recibidores, del ser y del no ser, etc. Este camino (método) sostiene vínculos de desigualdad en donde una de las partes siempre se encontrará en condición de accionar y la otra parte de reaccionar, de emisión y la otra parte de recepción de recepción; de esta manera el objeto perderá siempre poder al ser cosificada y homogenizada su existencia. Dussel refiere a esto como que aquel tipo de pensamiento filosófico (dualista) fue la base ideológica de las desigualdades de las cuales la historia da testimonio.

> Lo más grave no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV. “El ser es, el no–ser no es”. El ser es la razón europea, el no–ser son los otros humanos. América latina, y toda la “periferia”, queda por ello definida como el puro futuro, cómo el no–ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente (Dussel 1974, 114).

Sin querer ahondar en el tema sobre teoría de clases, queremos señalar que lamentablemente el mundo de las relaciones sociales está caracterizado por subjetividades que se imponen como absolutas e incuestionables. Jesús nació, creció, vivió y fue asesinado al interior de un sistema político – religioso constituido por sujetos y objetos. Libres y esclavos, puros e impuros, escogidos y no escogidos, los de fuera y los de dentro. Esta conceptualización es creadora y sostenedora de adversarios, de relaciones de desigualdad, gobernantes y gobernados; en suma de seres con ventajas y con desventajas.

Por lo dicho, consideramos que hasta el día de hoy existen los antagonismos sociales, sectores beneficiados y perjudicados de la sociedad. Por una cuestión metodológica (camino) no entraremos en el análisis del poder como fuerza inclusiva a partir del análisis del génesis de dichas diferenciaciones sociales.

Coincidimos con Xabier Pikaza (2007) cuando señala, “conforme al imaginario bíblico, tendría que haber una sociedad sin clases; pero de hecho había un fuerte

antagonismos de clase [en Palestina en el tiempo de Jesús]. Por eso reaccionará [Jesús], no para volver sin más a un ideal pasado, sino para crear un tipo de sociedad nueva, de ‘reino de Dios’ ” (2007, 75). La propuesta socio – política jesuánica invirtió las demás propuestas y métodos (caminos) de carácter excluyentes y cosificadores. Interpeló la insensibilidad del ser humano por medio de una vida de solidaridad; la lejanía de un Dios abstracto y lejano por medio de una cercanía corpórea tan divina como humana, logrando encarnarse en y desde (*factum*) la periferia de la miseria humana.

Haciendo eco de lo sostenido por G. Lohfink señalamos,

> Jesús nunca utilizó medios de poder para su mensaje. Ni siquiera organizó el movimiento que puso en marcha en Israel. Cuando intentaron eliminarlo de manera violenta a causa de su mensaje, él prefirió dejarse matar a responder con violencia a la violencia de sus adversarios. Esa es la autoridad de Jesús, Es una *autoridad paradójica* en extremo que, en su indefensión y vulnerabilidad, trae de cabeza a todos los tipos habituales de dominación (1986, 128).

Es de esta forma que paragonamos a Michael Foucault sosteniendo que el espíritu de nuestro trabajo no es el de atacar alguna institución del Estado, grupo social, élite o clase, sino a una forma de fuerza (racionalmente instrumentalizada) que contraría los principios de la justicia y la equidad como principios fundantes del proyecto de convivencia inclusiva de Jesús el galileo.

Por tal razón, cualquier análisis de evaluación a la presente investigación deberá considerar como nuestro referente metodológico principal la analéctica. Esta apertura metodológica y social nos dará la posibilidad de aplicar – contextualmente – las teorías que proponemos como referentes teórico – conceptual. Queremos decir, que considerando los aportes del método analéctico y el cualitativo (ver – juzgar – actuar) aspiramos hacer de la presente una suerte de tesis teológica contextual inter y trans disciplinaria.

Recordamos – a razón del método cualitativo – lo dicho por el Papa Juan XXIII inspirado en las juventudes obreras cristianas belgas (JOC)[1],

---

[1] “La Juventud Obrera Cristiana (JOC) nació en Bélgica en 1925 por iniciativa del cardenal Joseph Cardijn, entonces joven sacerdote. La experiencia del grupo de los jóvenes obreros y obreras guiado por él se difundió rápidamente en muchos países de los cinco continentes y, en 1957, se constituyó oficialmente la Juventud

> Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar (Juan XXXIII 1961, 236).

La factibilidad de la propuesta la basamos en la existencia del material suficiente como para desarrollar la investigación. El acceso a las fuentes bibliográficas de los autores que proponemos como son el caso de: Horkheimer, Mora, Mead, Dussel, Morin y demás autores y autoras nos da la posibilidad de alcanzar los objetivos trazados para el cumplimiento de la presente investigación.

Por último, el trabajo va dirigido a los estudiantes y docentes de ciencias teológicas, sociales, filosofía, pedagogía y psicología social. Desde la práctica pastoral nos parece interesante que se pueda traducir nuestras reflexiones en dinámicas interactivas, estudios de diferentes tópicos bíblico – sociales, así como integrar los diversos elementos desde experiencias sociales en común, con la posibilidad de crear espacios de convivencia de respeto, promoción y defensa de la vida.

Obrera Cristiana Internacional. Movimiento de formación mediante la acción, cuya pedagogía se inspira en el método ‘ver, juzgar, actuar’ ”, fuente: http://www.conoze.com/doc.php?doc=4239. Revisada: 15/09/10.

CAPITULO I

TRUENOS

El poder como fuerza y no como instrumento

> Por primera vez, el hombre ha comprendido realmente que es un habitante del planeta, y tal vez piensa y actúa de una nueva manera, no sólo como individuo, familia o género, Estado o grupo de Estados, sino como planetario.
>
> Vernadski 1863-1945

INTRODUCCIÓN

Para Theodor Adorno y Max Horkheimer (1969) la familia aparece en la historia como una cadena de relaciones espontáneas – naturales, posteriormente llegaran al modelo monogámico. Ellos señalan: “en virtud de este proceso de diferenciación, [se] crea una esfera separada, la de las relaciones privadas” (Adorno y Horkheimer 1969, 131). Serán dos las vertientes que nos acompañará en el presente capítulo, la teoría crítica con Horkheimer y Adorno, la teoría del conflicto e integración con G.H. Mead, así como la reflexión de Edwin Mora sobre las relaciones de poder excluyentes al interior de las comunidades eclesiales, en particular en el acto litúrgico. Estos nos darán las bases teórico – conceptuales sobre las cuales guiaremos toda la discusión.

Primero, hemos decidido desarrollar el sentido el poder y la autoridad en las relaciones sociales desde la perspectiva de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt[2] (EF).

---

[2] Esta escuela tuvo como fundador al politólogo germano-argentino Lucio Félix Weil (1898-1975). En 1923 funda, conjuntamente con el sociólogo alemán (1894-1970) el Instituto de investigación social (*Institut für Sozialforschung* de la Universidad de Frankfurt).

Las bases teórico – conceptuales las tomaremos del artículo “Autoridad y Familia” (1936) de Horkheimer. Lamentablemente, por razones de limitación en la extensión de la investigación, no trabajaremos con otros teóricos de la EF como, el filósofo alemán Herber Marcuse (1898-1979), el psicólogo social alemán Erich Fromm (1900-1980) o aquellos considerados de la segunda generación como, el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas (1929), entre otros. En un segundo momento el “otro generalizado” que encontramos en el conductismo social de Mead (1973) complementa el sentido de la mutualidad y alteridad que faltan cuando el poder se ejerce desde la consideración del Otro – persona como ser diferente y excluido contrario a la alteridad promovida y defendida por Jesús al interior de su experiencia comunitaria. Finalmente, el psicólogo Mora nos aproximará a las tenciones eclesiásticas surgidas por la jerarquización excluyente de índole adulto – androcentrica. El especialista en liturgia toma como referencia los estereotipos que delimitan la administración de responsabilidades y cargos al interior de las comunidades de fe, básicamente de índole protestante (Reforma).

1. Entre el “castillo familiar” y la “sagrada familia”

El paso de un modelo feudal, basado en la autoridad patriarcal – totalitaria, a un modelo burgués androcéntrico, trasladó los parámetros de autoridad – autoritaria a un nuevo *constructo* social, como “espacio seguro”. Una suerte de nuevos “castillos” en donde el individuo se atrincheró y protegió manteniendo una dinámica social de intercambio mercantilista – basada en la lógica patrón/cliente. Este modelo social fue idealizado hasta niveles sacro – religiosos como una suerte de “sagrada familia” en un “castillo familiar” (*turris familia*).

Horkheimer sostiene que en épocas remotas, esta relativa intimidad familiar no existía. Citan el caso del *Fedón* de Platón en la cual hace ver a Sócrates rechazando a sus parientes *ad portas* de la muerte prefiriendo la serena conversación con las amistades (Horkheimer 1969, 137). En el caso emblemático del relato mateano sobre la búsqueda de Jesús por parte de su familia, el Nazareno no accede a la solicitud de su madre y hermanos, preguntándose “¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?" (Mt 12, 48 BJ).

En la modernidad los cambios surgidos en las propuestas de sociedad a partir de la revolución industrial, diseñaron ideológicamente nuevos modelos y conceptos de relaciones sociales los cuales legitimaron y legalizaron (*de facto y de jure*) las nuevas bases de un sistema de trabajo dependiente y excluyente en un contexto de intimidad familiar sostenido por la presencia del *pater familia* como *cabeza* institucional y prototipo del orden jerárquico impuesto desde el Estado y la Iglesia. Cabe resaltar que la tradición patriarcal es una práctica atestiguada, desde la experiencia judeo – cristiana, en el Antiguo Testamento.

La *Torah* desde su perspectiva jurídica (Deuteronomio – Levítico) evidencia el sistema del deber – obediencia impuesto desde una normatividad adulto - androcentrica, en donde la mujer, el extranjero, las personas con discapacidades psico-físicas sufrieron exclusión, estigmatización y todo tipo de discriminación.

> Sólo en la era moderna la familia traslada la exigencia impuesta por la sociedad a la interioridad de sus pupilos, convirtiéndola en cosa querida y propia de ellos (sic), e "interiorizando" así a los individuos. Para no desesperar en el duro universo del trabajo asalariado y de su disciplina, y llegar a defender en él la parte propia, ya no bastaba la mera obediencia al pater familias (sic); era necesario desear la obediencia: "temer y amar" ordena Lutero (Adorno y Horkheimer 1969, 137).

Comenzamos a ver como el modelo de relación social fue unificado en la historia en base a la autoridad suprema del *pater familia.* El poder ejercido desde una relación social entre adversarios impuso la supremacía de uno sobre los otros – personas al interior de la familia como institución legitimadora de la exclusión al igual que la iglesia y el Estado.

Para el Psicólogo Mora[3] "en este esquema de pensamiento, el varón se concibe como un elemento superior y positivo para definir el sentido de lo humano. Por su parte, la mujer representa el polo inferior y negativo en el pensamiento aristotélico" (Mora 2001, s/p). Evidentemente existe un sentido histórico en el desarrollo del comportamiento autoritario y despótico que caracterizó el ejercicio del poder desde la autoridad patriarcal.

Adorno señala que las versiones que asociaban la "teología de Kafka" (1973) como una acusación a la teología dialéctica y no como un aliado de esta, refiere ese cambio de visión de una autoridad divina basada en temor y el sometimiento de los súbditos ante el gran poder patronal. Continua afirmando Adorno en relación a la denominada "teología de

---

[3] Docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).

Kafka", "el Dios plenamente abstracto, indeterminado, limpio de toda cualidad antropomórfico – mitológica, se transforma en el Dios ambiguo y amenazador que no suscita más que temor y temblor" (Adorno 1973, 168).

La relación socio – religiosa basada en el miedo y la intimidación regularon las relaciones laborales y domésticas creando las bases psico – pedagógicas de modelos de convivencia totalitarios en donde el *respeto* fue transformado en *miedo,* el *compañerismo* en *control* y la creación de adversarios en el sostén de la hegemonía de poderes excluyentes e invisibiladores del Otro – persona teológicamente reconocido como imagen de Dios.

Desde la experiencia religiosa la creación de una normatividad ética basada en la obediencia encontró su asidero punitivo en la infracción de la ley (biblia – tradición) como signo de pecado y trasgresión a la autoridad eclesiástica. La lógica del temor y temblor se manejo desde la consolidación de la imagen del infierno, la enfermedad y pobreza (psico-física) como manifestaciones de castigo divino. El *pater familia* era la imagen de ese Dios castigador y vengador que actuaba en contra de toda persona que osaba con la desobediencia y el reclamo ante el abuso de poder.

En contextos donde las relaciones de trabajo condicionan las instituciones del Estado, el orden familiar basado en el *pater familia,* se internaliza psicoemocionalmente – en los componentes de la prole – la lógica de la sumisión y dependencia basada en la obediencia absoluta entre patrón y obreros, burguesía/proletariado. Según Heller y Fehér, en su obra *El péndulo de la modernidad* (1994), dentro de los imaginarios totalitarios, la potencia (*dunamis*) es siempre asociada con los poderes absolutos.

De allí, según los autores,

> Todas las formas de ideología totalitarias asocian la "burguesía" con la castración o la feminidad. También aparece la ansiedad por la pérdida del amor y el respeto a los padres totalitarios, los depositarios de la autoridad y el poder. Del amor y el reconocimiento del padre viene la gratificación [las cuales] constituyen […] la fuente de origen de las formas más simples de gratificación, tales como la comida o el refugio (Heller y Fehér 1994, 50).

¿Será la familia el semillero pedagógico encargado de brindar las primeras informaciones de sumisión y dependencia económico – emocional y espiritual? Consideramos que los sostenedores de la economía familiar – ya sean los/as familiares, amistades y demás vínculos – se encargarán de moldear futuros individuos considerados de éxito según el orden establecido y sus modelos universalmente dogmatizados como

absolutos. Horkheimer (1969) asevera que la persona, bajo los parámetros de la ilustración burguesa, es obligada e inducida a desarrollar actitudes y comportamientos de "adecuación y subordinación" (individualista) si pretenden ser personas reconocidas e identificadas como válidas.

Según el autor, las personas "debe [n] aprender a satisfacer a los otros. Todo esto era explicado y prácticamente demostrado al individuo en la familia con más claridad que en cualquier otro lado" (1969, 138). El sentido de autoridad androcéntrica se centrará en la dinámica de una relación basada en la supremacía del poder de un grupo socio – económico determinado, sobre los grupos sociales de economía dependiente. Horkheimer enfatiza,

> En la historia del desarrollo de la familia desde el período absolutista hasta el liberal se destaca siempre con mayor fuerza un nuevo momento en la educación de sometimiento a la autoridad. Ya no se exige directamente la obediencia, sino, por el contrario el uso de la razón. Quien considere sensatamente el mundo comprenderá que el individuo debe someterse y subordinarse. El que quiera hacer carrera, y hasta el que no quiera hundirse, debe aprender a contentar a otros (1968, 125).

La lógica de la dominación es un constante socio – político desarrollado y sostenido en los diferentes sistemas sociales en la historia. Para Horkheimer, todas las formas de relación social, desde las más simples a las más desarrolladas, siempre "estuvieron caracterizadas por relaciones de dependencia y dominación entre clases" (Horkheimer 1968, 96). Sostenemos que la permisibilidad de las clases dominadas y su aceptación a la existencia de la clase dominante trastocan toda necesidad – foránea o no – de constituir proyectos de liberación y autonomía socio – política. La internalización de la *necesidad y condición de sumisión* se deposita – en muchas etapas de la historia – en las mismas decisiones de las personas perjudicadas en sus mínimos éticos – vitales, como la salud, educación y alimentación.

2. Max Horkheimer: La Autoridad y el *pater familia* como teología Del papá omnipotente al dios todopoderoso

Si bien es cierto que hasta ahora hemos señalado el condicionamiento jerárquico y androcéntrico de la conformación de la familia, queremos señalar, de igual forma, las presiones de carácter religioso impuesto al individuo y familia y sus consecuencias en el

ámbito laboral, a través del binomio normativo: *deber – obediencia* como medios de *voluntaria sumisión*.

Es de esta forma que la persona no escapa de una continua modelación de sus diferentes realidades humanas – ya sean de índole espiritual, socio – económica o ambiental – logrando que el quehacer pedagógico al interior de la institución familiar "adquiera" el poder de crear o destruir modelos que puedan, por un lado adecuarse o cuestionar el *status quo* legitimado por los grupos de poder – v.gr.: La reforma y contrarreforma europea.

Horkheimer (1968), haciendo alusión al filósofo francés Claude A. Helvétius indica, "[considero al hombre (sic)] como alumno de todos los objetos que lo rodean, de todas las situaciones en que lo coloca el azar, en fin, de todos los acontecimientos que le suceden" (Helvétius 1778, 188). Según Horkheimer, en el contexto de las relaciones sociales de dominación el aspecto formativo de la familia será determinante – para sus integrantes – en la futura cosmovisión de la vida y las relaciones sociales; señala al respecto, "la familia se ocupa en especial, como uno de los más importantes agentes educativos, de la reproducción de los caracteres humanos tal como los reclama la vida social y les da, en gran parte, la indispensable capacidad para la conducta específicamente autoritaria, de la que en gran medida depende la existencia del orden burgués" (Horkheimer 1968, 124).

Señalamos que Jesús vivió en una época donde las relaciones sociales no eran diversas a las descritas por Horkheimer. Las relaciones de control y sumisión eran transversales a todos los estamentos de la sociedad de Palestina del siglo I. Lo que empezamos a reconocer – sin intenciones de concluir con la tesis – es que Jesús promovió modelos de convivencia equitativas en donde el poder era la fuerza inclusiva que debía ser comprendida desde la cotidianidad del ser humano y no desde su macro aplicación institucional. Como sostuvo Lohfink, "es absolutamente seguro que Jesús rechazó para la comunidad de sus discípulos (sic) la dominación y las estructuras de dominio vigentes en la sociedad. En una sociedad de *hermanos* (sic) no deben dominar ya los padres" (1986 126-27).

La historia de la cristiandad nos evidencia su preocupación por hacer de la familia el brazo aliado del orden establecido. Es en dicha suerte de *alianza* de intereses en la cual las relaciones de comercio y de producción modelarían las relaciones macro y micro sociales. San Agustín sostuvo, "que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica; es

decir, que la ordenada concordia entre los que mandan y obedecen dentro de la casa debe relacionarse con la ordenada concordia entre los ciudadanos que mandan y obedecen. De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de esta" (Agustín 1916, XXVIII, 237). Horkheimer lo reafirma, "Agustín quería que el cristiano fuera educado, en lo fundamental, para ser buen ciudadano; buscaba fundar la armonía en las relaciones entre Estado e Iglesia" (1968, 124).

Para Mora, "Las primeras comunidades cristianas trataron de dar seguimiento a la actitud inclusiva de Jesús. Pero en el transcurso de la historia, la actitud inclusiva fue olvidándose en el desarrollo de los ministerios eclesiales, entre ellos el litúrgico" (Mora 2001, s/p). El orden patriarcal que regía el sistema de convivencia y gobierno en Palestina en el tiempo de Jesús reproducía el modelo de relaciones de poder impuesto por el imperio y legitimado desde la jurisprudencia de la religiosidad Judea regido por el Sanedrín. La jerarquización de poderes era fundamentalmente excluyente y mercantilista.

En la cultura patriarcal no había espacio para otros seres con "defectos" jurídicamente respaldados (v.gr.: Jurisprudencia hebrea levítica). Como señala Mora (2001) apoyándose en Pikaza (1996), "el varón como representación de aspectos positivos de la vida (luz, actividad, inteligencia) por una parte, y por otra en sentido contrario, la mujer que encarna los aspectos negativos (pasividad, oscuridad, sentimiento) en esta polaridad del género humano" (Mora 2001, s/p).

El debilitamiento de la relación Iglesia – Estado y el ingreso de una institucionalidad paralela (protestantismo) demandaron sentar las bases de un nuevo imaginario de familia, con la salvedad, que en su interior el sentido de autoridad siga respetando el orden establecido jerárquico androcéntrico y patriarcal. En Horkheimer queda claro que las nuevas relaciones sociales planteadas por la Reforma cumplen con las exigencias de la esencia del Estado como poder absoluto y su perpetuidad en el poder.

> El protestantismo ayudó al sistema social que se preparaba a introducir el modo de pensar en el cual trabajo, lucro y poder para disponer del capital reemplazan a una vida centrada en torno de la felicidad terrena o aun celestial. [Para el protestantismo en su expresión calvinista] el hombre (sic) no debe doblegarse ante la Iglesia, como ocurrió en el catolicismo, sino que sencillamente debe aprender a doblegarse, a obedecer y trabajar. Incluso la obediencia ya no vale en lo esencial como un medio para alcanzar la bienaventuranza […] sino… se convierte […] en una virtud que tiene su valor en sí misma (Horkheimer 1968, 124).

Según Horkheimer (1968) , los principios morales sobre la familia y demás relaciones sociales – promovidos en y desde la Reforma – plantearon las bases de una pedagogía reformada, pero no transformada, un modelo que respetó la *lex naturalis*, de forma a–crítica e impositivamente domesticadora, sin hacer que el mensaje transformador de Jesús calara en las bases de la institución familiar. En un contexto más amplio del movimiento de la Reforma del siglo XVI en delante, la máxima aspiración propuesta por el régimen autoritario, en el contexto de la familia y fuera de ella, era el de ser intérpretes de los fenómenos sociales y naturales como predestinados en su esencia y origen. Horkheimer admite que en los parámetros conceptuales de la familia – desde una visión protestante – el "conocer los hechos significa reconocerlos [en donde] las diferencias establecidas por la naturaleza han sido queridas por Dios, y, en la sociedad burguesa, riqueza y pobreza aparecen también como hechos naturales" (1968, 126).

La exclusión como iniquidad social era trasversal a todas las esferas sociales. No existían espacios sociales que podríamos sospechar gozaban de condiciones equitativas a diferencia de otros espacios. El abuso del poder y la subsecuente clasificación de las sociedades de la época era una realidad vivida desde el interior de la institucionalidad religiosa, ya sea católica o reformada. Mora hace eco de Esperanza Bautista (1993) y señala,

> Los "Padres" de la iglesia consideraron al varón como paradigma del ser humano. La virilidad se constituyó en símbolo de lo divino. Lo femenino fue visto como símbolo delo terreno, corpóreo, carnal […] en sus planteamientos filosóficos y teológicos suele presuponerse la inferioridad natural de la mujer; su forma de resolver el dilema entre este presupuesto y la doctrina evangélica de la igualdad entre los sexos suele consistir en presentar a la mujer cristiana en un proceso de "progreso" hacia el "varón perfecto (Mora 2001, s/p).

El sociólogo alemán Ernst Troeltsch sostiene que el protestantismo asentó las bases de la naturalización de los fenómenos sociales creando las condiciones socio – pedagógicas al interior de la familia las cuales aseguraron la sumisión a la autoridad como representación jurídicamente aceptada por Dios, ahora, fuera de los atrios de la Iglesia Católica, pero, al interior de la nueva y reformada institución religiosa. Troeltsch señaló, "dada en el más auténtico principio del luteranismo, según el cual la superioridad corporal

dispuesta por la naturaleza expresa una relación de superioridad querida por Dios, y, organizaciones sociales. El padre de familia es el representante del derecho, el dueño incuestionado del poder, el amo, el padre espiritual y el sacerdote de su casa" (Troeltsch 1923, 557).

Horkheimer (1968) ve en la naturalización y absolutización de la autoridad del padre, en su universo familiar, la autodefinición de su poder el cual va más allá de la confirmación de relaciones sociales basadas en la fuerza física, la cual acentuaría las diferencias entre débiles y fuertes. La autoridad será asumida por el protestantismo como un hecho moral incuestionable, sostenido por una relación Dios – individuo creada en los mismos términos. Una suerte de doble dimensión será reforzada en el imaginario del infante, la sumisión/sujeción – Dios (autoridad religiosa) – individuo (sujetos de sujeción), será la analogía ejemplar de la relación padre/madre (autoridad familiar) e hijo/a (sujetos de sujeción). El análisis de Horkheimer nos hace presuponer – de forma implícita – que la mujer se encuentra en el grupo de aquellos y aquellas personas excluidas del poder.

Sea de una u otra forma, siempre será el infante considerado como *albo* permanente de una formación ética al servicio de las instituciones del Estado. Horkheimer nos proporciona una lectura circular al respecto de la autoridad, el *pater familia* y su relación con el entorno socio – político,

> La fortaleza física del padre, aparece en el protestantismo a la vez como un hecho moral, como una situación a la que es preciso respetar. Puesto que *de facto,* el padre es el más poderoso, lo es también *de jure;* el niño no solo debe tener en cuenta esta superioridad: debe respetarla en cuanto la tiene en cuenta. En esta situación familiar, que es determinante para el desarrollo del niño (sic), ya está anticipada en gran medida la estructura de la autoridad tal como se presenta fuera de la familia: las diferencias que dominan en las condiciones de la existencia, diferencias que el individuo encuentra en el mundo, simplemente hay que soportarlas; son el supuesto con el cual tiene que recorrer su camino y no debe alterar nada de ellas (1968, 125–26).

La interiorización de la sumisión como signo de obediencia y respeto ante el símbolo de la autoridad representada por el varón era una realidad dentro (*ad intra*) y fuera (*ad extra*) de los límites de la familia nuclear. Sostenemos que el hecho de nacer "varón" en una sociedad donde el símbolo del poder se imponga a cada varón nacido no es signo de realización y plenitud integral. Un sistema patriarcal construido sobre las bases del miedo

y la inseguridad forman personas que harán del poder un instrumento de exclusión y no una fuerza de vida e inclusión. Las consecuencias de esas inseguras y vulnerables personalidades los harán convertirse en futuros defensores y defensoras del orden establecido liderado por el *pater familia*.

El modelo de convivencia inclusiva propuesto por Jesús se alejó diametralmente de las experiencias vividas en las comunidades de fe desde períodos pospascuales. La jerarquización de las comunidades de discípulos y discípulas, la institucionalización del movimiento de los del camino, la exclusión de las discípulas de todo protagonismo fragmentó la visión originaría del proyecto propuesto Jesús.

La teoría crítica de Horkheimer no hace distingo social (sexo, condición económica, credo, etc.) en el análisis sobre la jerarquización y abuso del poder. No obstante, no toda mujer, todo infante, ni anciano o anciana sufre de exclusión. Son básicamente las personas pobres los que sufren el flagelo de la indiferencia y del desamor dentro y fuera de los muros eclesiales. Mora sostiene que la segregación forma parte de muchas instituciones religiosas las cuales reproducen el sistema de exclusión basado en el poder institucional.

> Son muchos los casos en los que la mujer es excluida del ministerio litúrgico y de la ordenación y su papel dentro de la iglesia queda reducido a reproducir los roles que la sociedad le asigna dentro del hogar. Esto es, el cuido y la educación de los niños/as, labores de limpieza de las instalaciones eclesiales, cuido de enfermos/as y labores de cocina en las actividades especiales de la iglesia. (Mora 2001, s/p).

Resaltamos que desde sus inicios el acto litúrgico (*leitourgía*) – como espacio de interacción social – fue instituido con matices excluyentes – en donde no solo el infante o la mujer debía “ tener en cuenta esta superioridad [patriarcal] : [sino] debe respetarla en cuanto la tiene en cuenta” como señaló Horkheimer líneas arriba (1968, 125-26), sino la estructuración de relaciones entre adversarios se daba básicamente desde el plano del prestigio y el honor económico como muy bien lo señala Bruno de la Fuente,

> En el griego clásico [la liturgia] designaba una acción realizada en favor del pueblo (como pagar unas fiestas populares, o en general todo servicio público). Quedaba por ello reservado a los poderosos, a unos pocos que actuaban en favor de todos. Entre los judíos se limitaba al culto rendido a Dios, pero igualmente como acción que unos pocos (sacerdotes o levitas) hacían en beneficio de todos (1998, 325).

Un signo de convivencia inclusiva fue vislumbrada desde Vaticano II, pero más cercanamente a nuestra experiencia cotidiana fueron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que devuelven a las comunidades la esperanza de revivir y recrear sistemas inclusivos de convivencia a partir de la revaloración de la vida como don de Dios y lugar de revelación. Bruno de la Fuente afirma, "las CEB dan gran importancia a la oración y a la celebración de una liturgia participada y viva. Su peculiaridad radica en la lectura de la realidad de la realidad a la luz de la palabra de Dios y de las exigencias del reino, pero en orden de la praxis, el compromiso socio – político. Desde nuestro punto de vista interesa destacar su autoconciencia eclesial" (Bruno 1998, 117). El modelo de convivencia inclusiva experimentada por las CEB no las exime de haber experimentado en su interior rezagos del modelo patriarcal. El ministerio sacerdotal de la mujer siguió siendo vista como un status no viable dentro de la estructura oficial de la iglesia católica.

Las formas de convivencia inclusivas se caracterizan por desarrollar condiciones de adaptación y aprendizaje donde todos los seres humanos sin excepción alguna puedan expresar, desarrollar y compartir sus potencialidades multidimensionales (psico–socio–afectivas – espirituales) en espacios en donde no exista más jerarquía que aquella en donde la justicia y el derecho tenga el sitial de preferencia.

Es ineludible que el ser humano es sujeto en vía de formación permanente como resultado de la interacción entre sus realidades externas e internas, psico – socio – afectiva y espiritualmente. En esta línea el médico ruso Lev Semionovich Vigotsky (1978), señala que el proceso de aprendizaje y desarrollo psico – social del ser humano se da en un doble contexto: primero en el plano social y posteriormente en el plano psicológico. A esta doble dimensión del proceso de aprendizaje Vigotsky lo denominó como el nivel interpsíquico y el intrapsíquico. Afirmó que en este doble movimiento desde el exterior al interior de la persona se producen los cambios en la estructura y funciones psico – sociales de cada individualidad en estrecha relación a su colectivo inmediato y mediato.

Apoyado en J. Stuart Mill, Horkheimer (1968) sostiene al respecto del calvinismo, "un gran pecado del hombre (sic) es la voluntad independiente, y todo lo bueno del que el hombre es capaz se designa con una sola palabra: obediencia. No tenéis opción; debéis actuar así y no de otra manera: 'lo que no es deber es pecado'" (Mill s.f. 63). Esta percepción teológica – eclesial se alejó de los principios del reino vivido por Jesús el

galileo. La “cristología de la obediencia” desde la visión calvinista – patriarcal olvidó el reino de Dios como referente fundante. La obediencia a la iglesia – institución y sus autoridades desplazó el compromiso con los valores del reino de Dios desde la experiencia jesuánica. Jon Sobrino sostuvo al respecto,

> El olvido del reino tuvo también graves consecuencias. La realidad del reino, incluida su ultimidad, será transferida a la Iglesia, transferencia que en sí misma tiene algo de inevitable y aun pudiera tener elementos legítimos si la Iglesia trabaja por y se convierte en signo del reino; pero es también sumamente peligrosa […] La Iglesia se irá comprendiendo como lo último, no sólo sin enfatizar debidamente su diferenciación con el reino de Dios, sino reemplazándolo con *hybris* inconcebible desde Jesús de Nazaret, concibiéndose a sí misma por principio (sean cuales fueren sus actividades concretas, santas o pecaminosas) desde el poder. Pudo incluso llegar a ser antirreino, y sin una realidad —la del reino— que la pudiese juzgar (1999, 226).

Las relaciones sociales - en el movimiento de la Reforma europea de los siglos XVI-XVII – sustituyeron el protagonismo mediador del reino entre Dios y la creación por la mediación institucional de la Iglesia – institución. El sistema de sumisión y opresión asumida desde la autoridad secular y eclesial no fueron contempladas por el calvinismo. Por el contrario, fueron fortalecidas las diferencias jerárquicas desde la experiencia familiar con el *pater familia* como sujeto – autoridad. La burguesía continúo controlando los poderes del estado y de la iglesia. Los modelos de relaciones sociales de índole liberal condicionaron el *modus vivendi* al interior y exterior de las instituciones religiosas reformadas. La relación *deber – obediencia* se encontró delimitada en un contexto de libertades relativas en donde el individuo internalizó un falso estado de bienestar, plenitud y libertad en medio de condiciones laborales que atentaban, incluso, contra su propia vida.

Horkheimer sintetiza al individuo conocido como *ser libre* según el sistema patriarcal,

> Un buen ejemplar de aquel tipo liberal […] ofrece una imagen de libertad, franqueza y buena voluntad. Se sabe a sí mismo como lo contrario a un esclavo; pero su sentido de la justicia y de la integridad permanece siempre encerrado dentro de ciertos límites, que son impuestos por el mecanismo económico, y no se expresan en el orden de la totalidad social. Estos límites, que él reconoce, pueden cambiar en cualquier instante, para él y para cualquier otro, de tal modo que él mismo y los suyos, sin culpa alguna, se convierten en mendigos. Incluso estos límites se pueden palpar en su libertad, en su bondad y en su amistad […] El orgullo de la propia

> independencia y el respecto correspondiente por la libertad y la dignidad del prójimo son, cualquiera que sea su sinceridad, abstracto e ingenuos (1968, 118).

Para Rusconi (1969), Horkheimer mantiene una perspectiva antropológica que no descarta los elementos psicoanalíticos freudianos. La visión de libertad y su relación con la autoridad secular – eclesiástica desde la perspectiva burguesa serán encuadradas dentro del tema "egoísmo" considerándolo como dimensión social. Horkheimer "se interesa […] por el modelo rigorista, típico de la burguesía clásica, que continua en el nuevo estadio de la sociedad totalitaria […] [el tema] del "egoísmo" [sería una] constante en la antropología burguesa" (Rusconi 1969, 199). Este individuo que mantiene una relación de dependencia *quasi* religiosa con la autoridad pater/mater depende de las circunstancias y sus necesidades por "la supervivencia [que] en la actualidad presupone su adaptación a las exigencias del sistema que quiere perpetuarse solo así mismo" (Rusconi 1969, 200).

Será en Freud quien Horkheimer, en su obra *Eclipse of Reason* de 1946, encontrará respuesta a estos comportamientos irracionales del individuo liberal, "en términos psicoanalíticos podría decirse que el individuo sometido (sic) y resignado es aquél cuyo inconsciente se ha detenido a nivel de la rebelión reprimida contra sus padres" (Horkheimer 1969, 138). La relación de sumisión, rebeliones reprimidas y falsas libertades, serán las pautas éticas que compartirá la pedagogía del Estado y de la iglesia. Finalizará Horkheimer, "el cambio ocurrido en las relaciones entre hijos (sic) y padres explica en gran parte el gradual descenso de la resistencia individual ante las dominantes tendencias sociales" (1969, 139). Ni el mismo Dietrich Bonhoeffer autor de la obra *Resistencia y Sumisión* (1983) escapó de reproducir una conducta excluyente al interior de la vida comunitaria,

> Como regla general, la oración libre será pronunciada por el padre de familia al final del acto religioso, y en cualquier caso siempre por la misma persona, que deberá orar en nombre de todos los asistentes durante un tiempo suficientemente largo, a fin de que la oración sea protegida de falsos juicios, de la falsa subjetividad. Esto impone al encargado una gran responsabilidad (2003, 56).

Para la teoría crítica la lógica de la dominación, obediencia y sumisión desde la primigenia experiencia familiar, es un constante socio – político desarrollado y sostenido en los diferentes sistemas sociales en la historia. Esto no excluye la relación de interdependencia creada y sostenida en sistemas de vínculos de correspondencia y

satisfacción afectiva – ideológica entre individuos que agreden y son agredidos. Vale decir, la teoría crítica reconoce que entre víctimas y victimarios existe una cierta "complicidad simbólica" en la cual ambas partes legitimaran la existencia del vínculo, hasta que alguna de las partes (víctima o victimario) decida romper el estado de alienación en la cual se encuentra ideológicamente sumida. Es así, como el poder – entendido – como instrumento de control y no como fuerza de liberación afectará al ser humano independiente de la etnia, *status* socio – económico u orientación sexual.

Horkheimer haciendo eco de Helvétius (1778) señala,

> Si desde la niñez, pregunta Helvétius, la idea de la riqueza se ha acoplado en mi memoria con la de la felicidad, ¿Dónde estaría el medio para volver a separarlas en una edad tardía? ¿Es que no se sabe lo que puede la asociación de determinadas ideas? Si a causa de cierta forma de gobierno tengo que temer mucho a los grandes, también respetaré mecánicamente la grandeza en un señor extraño que no tiene poder alguno sobre mí (Horkheimer 1968, 131).

Para ir concluyendo este apartado con una de Adorno el cual apoyándose en el sociólogo y economista Thorstein Bunde Veblen sostiene,

> Comprender la actual situación técnica, que promete a los hombres (sic) abundancia y sobreabundancia, significa instituirla según las necesidades de una humanidad que no necesita del poder ni de la violencia porque es dueña de sí misma [Veblen] ha reconocido […] la conexión que existe entre la pobreza y la permanencia del mal: los míseramente pobres y todas las personas cuyas energías quedan enteramente absorbidas por la lucha por el sustento diario son conservadores porque no pueden dar de sí el esfuerzo necesario para pensar en pasado mañana; así como las personas muy ricas son conservadoras porque tienen pocas ocasiones de disgustarse con la situación tal como ésta se presenta hoy (Adorno 1973, 73).

Desde la clásica visión filosófica del sujeto y objeto consideramos que ambos son "objeto" del sistema del consumo y la especulación del poder basado en la supremacía económica de unos en desmedro de otros. Ambas fracciones de la sociedad – pobres y ricas – de ser conscientes de la necesaria creación de vínculos sociales inclusivos teniendo la equidad como referente ético – moral comprenderían que la sociedad es reflejo de la calidad de las relaciones que se logren construir en base a dos tipos de relaciones de poder: inclusivo o excluyente o a favor de la muerte (alienante y enajenante) o de la vida (Integradora y liberadora) como valor supremo del reino de Dios.

Christian Ducquoc (1976) sintetiza la disyuntiva que acompañará el presente trabajo de principio a fin. Lo que en el prolegómeno señalábamos como los “retos y riesgos” de nuestro quehacer reflexivo (interdisciplinario) de cara a idealizar la propuesta de Jesús como el modelo de convivencia de relaciones de poderes inclusivos que anhelamos.

> El "retorno a Jesús" no es más que una fantasía o una moda. Irritan algunos de sus aspectos folklóricos e inquieta su carácter demasiado sentimental a veces. Pero donde se ha pensado firmemente en ese "retorno", se ha planteado una grave cuestión por dos partes: por parte de los teólogos de la secularización (esto es, por ciertos creyentes que se esfuerzan por integrar en la fe cristiana el desarrollo de la libertad de pensamiento y de conciencia que ha dado origen al mundo moderno) y por parte de ciertos grupos contestatarios (generalmente politizados e izquierdistas que reprochan a la iglesia su compromiso con la sociedad capitalista) (Ducquoc 1976, 20-1).

Por todo lo anteriormente descrito consideramos que las diferentes formas de discriminación, exclusión y opresión basada en la instrumentalización del poder no es ni un fenómeno natural, ni un fenómeno de carácter metafísico – trascendental denominado “predestinación” o “voluntad de Dios”. La discriminación social y el abuso de poder – que tan bien nos han descrito los autores antes referidos – son consecuencia de los constructos sociales y estereotipos culturales. Todo esto contrario a la generación de relaciones sociales en donde el Otro – persona sea el referente inicial de toda iniciativa inclusiva e integradora. El modelo jesuánico de convivencia inclusiva rechazó desde todo punto de vista cualquier señal de “omnipotencia” que pretenda sobreponerse e intente sojuzgar toda expresión de vida.

El vínculo de familiaridad Dios – creación desarrollada por la teología de los evangelios no nos ofrece indicios de la existencia de una relación jerárquica de Dios como *pater* – autoridad omnipotente. Él es presentado como amigo, pastor, siervo, hermano, hijo, etc., imágenes que hablaron y evidenciaron la cercanía de un Dios que se hizo siervo siendo asesinado en la cruz como una de las más denigrantes forma de perecer. Es así como sostenemos que la convivencia del *ágape* y la *koinōnia* fue la praxis teológica comunitaria propuesta por Jesús frente a los modelos de familiaridad y autoridad promovidos desde el imperio del poder religioso y político.

3. Mead, del conflicto a la integración
La persona y el "otro generalizado"

Llegados a este punto, nos interesa aproximarnos a la percepción de Mead sobre la persona en función de sí y del proceso de transformación de "doble vía", del individuo a la sociedad y viceversa. Considerando la inclusión de la persona en el grupo social como una totalidad interdependiente en la cual el individuo y el "otro generalizado" (sociedad, grupo o redes sociales) encontrarán razón de ser en la medida que exista una relación de interacción – interdependiente y cooperativa (no, ¡corporativa!). Será desde allí, que en medio de los procesos de autoconocimiento (personal) y reconocimiento ("otro generalizado") se producirán los *quiebres* o *conflictos* de la persona hacia el "otro generalizado" generando situaciones de desintegración o integración de ambas partes involucradas.

El proceso de integración o desintegración en medio de *quiebres* o *conflictos* al interior del "orto generalizado" se dará dentro de la misma dinámica de desarrollo y ejercicio de poderes autónomos e independientes ejercido por cada uno de sus miembros. Al interior del "otro generalizado" cada individuo autoreconocerá en sí el principio de autoridad y poder inclusivo como fuerzas inclusivas que tendrán la facultad de reconocer al Otro – persona como ser – integral con las mismas facultades de autodeterminación y participación equitativa en el grupo.

Veremos a continuación algunos ejemplos con los cuales Mead procura escenificar la relación persona y el "otro generalizado". Empezaremos con algunos acercamientos conceptuales sobre la persona, en un segundo momento veremos la existencia del "otro generalizado", concluyendo con una visión panorámica a la teoría del conflicto y la integración según la perspectiva psico – socio – pedagógica de Mead.

Según Mead, el desarrollo de la inteligencia y del lenguaje (verbal y gestual) forma parte constitutiva del desarrollo de la persona. Frente a la visión fisio – mecanicista del ser humano, como las teorías pavlovianas (estimulo – reflejo), Mead señala las diferencias que existen entre persona y organismo fisiológico (sexo, etnia, estructura genética, etc.)

"La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo dado de resultas (sic) de sus relaciones con ese proceso como

un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso" (Mead 1973, 167). Dentro del proceso de *construirse persona* intervienen diferentes elementos internos y externos, pero, no todos esos elementos formarán parte del proceso de desarrollo del individuo.

Existe una suerte de *espacio del simple estar*, un "estar allí" (*thereness*). Lugares ocupados por una de las inteligencias denominada sensorial (sensual – perceptiva) en donde el proceso de aprendizaje se desarrolla desde la existencia del "otro generalizado" como elemento referente,

> En nuestras acciones habituales, por ejemplo en nuestras idas y venidas por un mundo que existe simplemente y al cual estamos adaptados de una manera, que no involucra ningún pensamiento, existe cierta proporción de experiencia sensorial, tal como la que tienen las personas cuando acaban de despertar, un simple "estar allí". Los caracteres que nos rodean pueden existir en la experiencia sin ocupar su lugar en relación con la persona. Naturalmente, en tales condiciones uno debe distinguir entre la experiencia que tiene lugar inmediatamente y nuestra propia organización de la misma en la experiencia de la persona (Mead 1973, 167).

Es así como para Mead la simple asociación del proceso de aprendizaje a una serie de estímulos fisiológicos reduce al ser humano a niveles instintivos – emocionales. Para Mead la experiencia sensorial es considerada una dimensión pedagógica – experiencial dentro del proceso de aprendizaje y adaptación del individuo en estrecha relación con el "otro generalizado", sin que necesariamente demande este proceso un esfuerzo cognitivo – emocional del individuo.

Usando los recursos del conductismo clásico (Pavlov) Mead relaciona la existencia del elemento *pasado* en el proceso de desarrollo y aprendizaje de la persona como entidad social, "el pasado […] existe en nuestra experiencia presente […] debido al sistema nervioso central, que se encuentra en relación con el resto del organismo" (1973, 150). La complejidad de las experiencias personales, serán tan variadas y diversas como la existencia de tantas personas en el mundo.

Existen experiencias colectivas en común, pero, la innegable particularidad de cada individuo hará de la experiencia personal – en relación directa con su reflejo social – un espacio de encuentro entre historias de vida y no pragmáticamente entre cuerpos e ideas v.gr.: podemos contar con tres grupos de personas, el primero, constituido por varones de una misma región, el segundo por mujeres de diferentes regiones y el tercero por mujeres y

varones de diferentes lugares, edades y ocupaciones. Las experiencias personales del primer grupo en el ámbito, socio, económico, político, sexual, espiritual, académico, etc., pueden ser de lo más variado y cada experiencia determinará la futura personalidad colectiva e individual. Un grupo homogéneo, geopolíticamente, no implicará la ausencia de conflictos y las posibilidades de integración. Lo mismo sucederá con los dos grupos restantes. En medio de sus diversidades, existirán historias personales que al ser homogeneizadas se correrá el riesgo de absolutizar pensamientos, teorías, doctrinas, posturas políticas, despersonalizando y masificando el proceso de desarrollo y aprendizaje.

> Si uno ha adquirido cierta facilidad para tocar el violín, esa experiencia pasada queda registrada en los nervios y en los músculos mismos, pero principalmente en conexiones que se encuentran en el sistema nervioso central, en toda la serie de vías de comunicación que son mantenidas abiertas de modo que cuando, llegue el estimulo, sea liberada una compleja serie de complicadas reacciones. Nuestro pasado permanece con nosotros… [Es] decir que ese pasado está simplemente ubicado en el sistema nervioso central no es una afirmación correcta. Si uno reconoce a alguien, tiene que ser gracias al hecho de que ha visto a ese individuo en el pasado, y cuando se le ve nuevamente, se presentan las tendencias a reaccionar como se hizo en el pasado; pero el individuo tiene que estar presente, o tiene que haber alguien parecido a él, a fin de que ello pueda ocurrir. El pasado debe ser encontrado en el mundo presente (Mead 1973, 150).

El desarrollo de la persona en estrecha relación al vínculo social y no aislado de él, hace surgir al “otro generalizado” y organizado (completamente socializado) como realidad de correspondencia innegable. Para Mead el “otro generalizado” será “la comunidad o grupo social organizados (sic) que proporciona al individuo su unidad de persona” (1973, 184). Sin embargo y pese a la relación de interdependencia y socio – alteridad, la persona mantiene – o deberá mantener – su carácter individual propio de sus registros históricos que le otorgan la clave de su particularidad en medio de la diversidad. “Si el individuo humano dado quiere desarrollar una persona en el sentido más amplio, no es suficiente que adopte simplemente las actitudes de los otros individuos humanos hacia él y de ellos entre sí dentro del proceso social humano, e incorpore ese proceso social como un todo a su experiencia individual” (Mead 1973, 184).

Según Mead la incorporación de la persona en el grupo constituido por el “otro generalizado” y organizado, exigen dos realidades, sin la cual, el desarrollo de la persona

será inválido, logrando la integración deseada en términos de realización personal y colectiva. Primero, la base esencial y prerrequisito para el pleno desarrollo de la persona en la sociedad organizada será posible en la medida "que adopte las actitudes del grupo social organizado y al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa o hacia la serie de actividades en la cual ese grupo está ocupado, solo en esa medida desarrollará una persona completa o poseerá la clase de persona completa que ha desarrollado" (1973, 185).

La otra realidad que hace posible que una persona llegue a integrarse en un grupo social será "en la medida en que cada uno de los individuos involucrados en ellos o pertenecientes a esa sociedad puedan adoptar las actitudes generales de todos esos otros individuos con referencia a esos procesos y actividades y funciones institucionales, y al todo social de relaciones e interacciones experenciales de ese modo construidas – y pueden dirigir su conducta de acuerdo a ello" (1973, 185). Vale decir, la comunidad o sociedad, a través del "otro generalizado" ejerce un control sobre el comportamiento de la persona y el ejercicio de su individualidad y esta mediación se da a través de lo que Mead llama "pensamiento abstracto": una suerte de diálogo permanente entre el individuo consigo mismo.

El "pensamiento abstracto" funciona en base a una estructura simbólica la cual se presenta como el canal mediador entre la persona y el "otro generalizado", un espacio inter – subjetivo en donde se desarrollan todos los códigos de comunicación gestuales o verbales. Finalmente Mead señala, "sólo cuando los individuos adoptan la actitud o actitudes del "otro generalizado" hacia sí mismos, sólo entonces se hace posible la existencia de un universo de raciocinio, como el sistema de significaciones sociales o comunes que el pensamiento presupone" (1973, 186). En la misma línea de Mead, la poetiza Graciela Maturo (2009) sostiene haciendo eco de P. Ricoeur (1990), "el desarrollo pleno de la subjetividad solo puede darse […] desde la objetividad de la ética. Para llegar a verse uno como sí mismo ha de verse como otro" (Maturo 2009, 46).

El problema que nos plantea el método de interrelación e interdependencia planteado por Mead – en un contexto de relaciones sociales – nos coloca en la condición de formularnos las siguientes preguntas, ¿Qué sucede cuando uno de estos individuos discrepa o no asume como suyo al "otro generalizado" y organizado? ¿Qué sucede con el "universo de raciocinio" cuando el individuo no adopta o adoptan las actitudes o actitud del

“otro generalizado” y organizado? O ¿qué sucede cuando uno de los individuos asume que la integración de sí al interior del “otro generalizado” pasa por el cuestionamiento de las debilidades institucionales que amenazan contra el mismo principio de mutualidad y solidaridad del “otro generalizado” como espacio de humana convivencia?

A este punto nos encontramos frente a la realidad denominada conflicto y desintegración. Mead asumió el proceso de inclusión de la persona desde la realidad del “otro generalizado”, una suerte de vaciamiento del Yo (individual) para ser llenado por el Otro (social). Una suerte de anulación de la individualidad fragmentada para dar a luz a una nueva individualidad, totalizada y totalizadora, una personalidad colectiva que “succiona” las individualidades re–creando personas a imagen y semejanza de un raciocinio que estandariza las diferencias en torno a un mismo modelo social.

En estos procesos de inclusión y desarrollo de individuos – proyectos de personas – en un nuevo paradigma social, el de la supremacía del “otro generalizado” sobre, lo que llamaríamos el “Yo–particularizado”, surgen los conflictos, así como las acciones/reacciones las cuales llegando a un determinado momento colocarían en peligro la identidad y estabilidad del individuo y del “otro generalizado”.

Mead estructura una relación antagónica entre simpatía y antipatía como fenómeno social causales de la integración o desintegración de los grupos y no solo como un “accidente administrativo” u “organizacional burocrático”. El relacionar las desintegraciones o fragmentaciones de los grupos sociales casi exclusivamente con razones político – ideológicas han limitado ampliar la visión a causales de carácter empático como son: la simpatía o la antipatía.

El proceso de comunicación y mediación son planteados por Mead por medio del lenguaje (simbólico, concepto que no vamos atrabajar en esta investigación) y estos procesos de identificación del individuo en relación con su colectividad se dará en la medida que existan relaciones de cooperación y mutualidad.

La simpatía activa, será aquella que refleje algunas actitudes que en el ejercicio podrán crear condiciones de estabilidad, sentido de bienestar y cohesión al grupo. Logrando de esta forma desarticular las confrontaciones en donde la instrumentalización del poder se convierte en el recurso de control en manos de la nueva individualidad, el “otro generalizado” y organizado. Primero, se debe desarrollar la actitud de ayuda y de cuidado;

segundo, una actitud que adopta al Otro – persona como si fuese la propia individualidad y tercero una actitud con sentido empático, en el cual el individuo movido a cooperación sienta como el otro siente, así sea difícil sentir lo que el Otro – persona siente propiamente dicho, esta actitud apela al acto de la identificación solidaria. Mead lo denomina, “imitación” y “simpatía”.

> Un médico puede llevar a cabo una intervención quirúrgica en forma objetiva, sin ninguna actitud de simpatía hacia el paciente. Pero en una actitud de simpatía implicamos que nuestra actitud provoca en nosotros la de la persona a la que estamos auxiliando. Sentimos con ella y, así, nos encontramos en condiciones de sentirnos en el otro porque, con nuestras actitud, hemos provocado en nosotros la actitud de la persona a la que socorremos (Mead 1973, 312).

Nos parece interesante el notar que el desempeño de las obligaciones o responsabilidades del individuo, más aún, el desempeño incluso de actividades altruistas no quiere decir que exista una relación empática en la relación en sí. Usted puede ser un médico y ser insensible al dolor de su paciente, puede trabajar en una misión religiosa – al estilo de los modelos de misión europeos del s. XVI – y considerar al Otro – persona como objeto de misión y no como sujeto portador de fe. Así podríamos seguir citando ejemplos en los cuales pueden existir vínculos de relación con el “otro generalizado” y no existir un compromiso comunitario.

Mead asocia al “otro generalizado” con las individualidades en situación de conflicto o integración desde la sencilla asociación a la dinámica de interacción al interior social de un equipo de beisbol. El autor señala la existencia de dos tipos de grupos, primero aquellos que compiten y quieren destacarse en calidad y competitividad y segundo aquellos que compitiendo con fervoroso celos de equipo crean y refuerzan las posibilidades de fracaso. En ambas situaciones la desorganización del “otro generalizado” será una amenaza permanente.

El conflicto de poderes trascenderá las confesiones de fe, orientaciones religiosas, status social o económico, etc., será un tema recurrente en todas las relaciones sociales. Si bien es cierto que Mead defiende la teoría del consciente como constructo social nos parece interesante señalar el rol que puede jugar el aspecto fisio – orgánico, esto sin que tengamos que caer en la pretensión de querer naturalizar la historia como construcción voluntaria y consciente del ser humano. Las particularidades psico – emocionales dentro de la

perspectiva de convivencia inclusiva de Jesús no fueron anuladas. V.gr.: La alusión que realizó a Jacobo y Juan hijos de Zebedeo como “hijos del Trueno” son alusiones figuradas al tipo de temperamento que caracterizó a aquella familia rasgos de suma importancia en el proceso de consolidación del “otro generalizado” que en Jesús vendría a ser la comunidad de discípulas y discípulos; sobre la familia de Zebedeo volveremos más adelante.

4. Los impulsos sociofisiológicos (ISF) y la InversiónSocioHermenéutica (ISH)[4]

Entendemos los ISF como las acciones ligadas desde una particular estructura nervioso – hormonal de individuo y un componente socio – cognitivo – racional que definirán los diferentes vínculos creados al interior del “otro generalizado”. Estos ISF nos ayudarán a hilvanar dos pilares básicos en el marco de las intencionalidades con las cuales un individuo se aproxima a un determinado grupo, asociación o institución de cualquier índole.

> Estos se dividen desde la perspectiva social en dos vertientes, los individuos que conducen a la cooperación social y los que llevan al antagonismo entre los individuos. Los primeros crearán condiciones de relaciones amistosas y cooperación y los del segundo grupo serán aquellos que promoverán conductas “antisociales” desestructurando la organización y sin ninguna posibilidad de “construir la base de ninguna sociedad humana organizada” (Mead 1973, 316).

Por mecánica relación asociativa – conductual nos veremos inclinados a “simpatizar” con ciertas y determinadas actitudes las cuales calificaremos – desde nuestros imaginarios y escala de valores – como éticas, probas, aceptadas, leales o fieles, coherentes, etc., en relación al “otro generalizado” y organizado. Consideramos que Mead en la búsqueda de respuesta para los dos tipos de impulsos y en la necesidad de interpretar los niveles de participación en la dinámica de la alteridad, realiza – lo que podríamos llamar, a manera de propuesta conceptual – una *inversión socio–hermenéutica* (ISH).

¿Qué entendemos por ISH? Es el acto de interpretar la conducta y comportamiento del individuo/próximo en la cual la consideración del símbolo como lenguaje vivo se convierte en clave interpretativa (Mardones 2003). Este acto invertirá la tendencia inmediatista de interpretar al Otro – persona y al “otro generalizado” y organizado

---

[4] La palabra socio proviene del latín *socius*, compañero; y hermenéutica de la palabra en griego *ερμηνευτική τέχνη*, *hermeneutiké tejne*, "arte de explicar, traducir, o interpretar”.

(sociedad) valiéndose de la sola intuición. La ISH es una opción metodológica (reflexiva) por una acción mediata, distante, en la dinámica del acto del conocer y reconocer al Otro – persona y al "otro generalizado (sociedad). Paragonando a Paul Ricoeur – en su artículo "Reflexión e Interpretación" en *Introducción a la simbólica del mal* (1976) – pensamos que una hermenéutica reflexiva (mediata) del socio (acompañante) será contraria de una hermenéutica inmediata/intuitiva[5]. Caso no habitual en las interacciones desarrolladas al interior del "otro generalizado" y organizado. Uno de los grandes estigmas en la convivencia social es la prontitud a asumir juicios y conclusiones *a priori* sobre el Otro – persona siendo uno de los causales recurrentes de conflicto y desintegración de las asociaciones o grupos ("otro generalizado").

La aplicación de este método hermenéutico (reflexivo) en relación al individuo de impulsos cooperativos o antagónicos, Mead lo sostiene de la siguiente manera,

> [Los antagónicos] son comunes a todos los individuos humanos, o universales entre ellos, y los adecuados estímulos sociales los provocan más fácil e inmediatamente; y en cuanto combinados o fundidos con la primera clase de impulsos [cooperativo] son tan básicos como los primeros […] Considérese, por ejemplo, entre esos impulsos o actitudes humanas "hostiles", [la] expresión de [la] autoprotección y autoconservación en la organización [como] de cualquier sociedad humana […] de un estado o nación modernos (sic) (Mead 1973, 315-16).

Una acción intuitiva – inmediata lo hubiese llevado a Mead a concluir que los individuos de impulsos antagónicos son aquellos que podrían atentar contra la autoprotección y autoconservación del "otro generalizado" y organizado, no solo, sino del Otro – persona construcción. Mead agrega que la adquisición de conciencia de sí, de parte de cada uno de los individuos, se da con mayor facilidad y prontitud en términos de los dos impulsos "hostiles", la autoprotección y la autoconservación.

¿Que pretende decir con esta afirmación? Que en una situación de conflicto generado por un impulso–conducta antagónica, "antisocial", no amistosa, de "oposición latente", acelerará el proceso de autoconciencia del individuo como el espacio de autoconocimiento y autorrealización los cuales no siempre coinciden con el consenso del

[5] Paul Ricoeur se aproxima a la hermenéutica – en este particular- desde una visión filosófica, él señala, "Una filosofía reflexiva es lo contrario a una filosofía de lo inmediato […] esta …tesis nos permite vislumbrar el lugar de la interpretación en el conocimiento de sí [como individuo hacia la *otredad*]…la reflexión es la apropiación de vuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de este esfuerzo y de este deseo" (Ricoeur 1976, 66;69).

“otro generalizado” y organizado como la Nación, Estado o Pueblo organizado. Mead señaló que las relaciones de poder cuando se ven afectadas por actitudes “hostiles” que subvierten el orden prefijado o preestablecido, el *status quo* y la institucionalidad establecida (*establishment)* refrenará, controlará y reprimirá en nombre de la institucionalidad los efectos “antisociales” (Mead 1973, 317).

La ISH nos permitirá “desmitologizar” el juicio *a priori* como único medio de conocimiento del Otro – persona y entender al que tenemos en frente, más allá de las imágenes y la ausencia del lenguaje oral. La relación de interdependencia en la cual las relaciones sociales al interior del “otro generalizado” tendrán que asumir con realidades de conflicto interno y externo – entendiéndolos como símbolos – de autoconocimiento y reconocimiento interpersonal. Esta realidad constituida de tensiones permitirá que el proceso de crecimiento del colectivo humano pueda a la postre convertirse en un movimiento social que responda a las exigencias de su contexto y momento histórico.

Este proceso de interconocimiento al cual estamos denominando ISH trastocará los criterios individuales parcializados al interior del “otro generalizado”. El análisis reflexivo–mediato de la ISH actuará sobre la conducta y comportamiento en la medida que los individuos ejerzan su autonomía de conciencia frente al “otro generalizado” como gran individualidad, el cual en un momento determinado podrá no tener la razón normativa y el Otro – persona podrá ejercitar – lo que llamaremos – su derecho a la “oposición latente”.

Para Mead, la característica de una sociedad humana “altamente desarrollada y organizada" es aquella en que “los miembros individuales están interrelacionados en una multiplicidad de distintas, intrincadas y complicadas maneras, mediante las cuales comparten una cantidad de intereses sociales comunes […] Por otra parte se encuentran más o menos en conflicto, en relación con numerosos intereses que poseen individualmente, o que, de lo contrario, comparten entre sí sólo en grupos pequeños y limitados” (1973, 319).

La lectura idealista que realiza Mead acerca de una sociedad humana “altamente desarrollada y organizada” no entiende de distingo étnico, de fe u orientación sexual. La complejidad de las relaciones se desarrollará en la medida que las necesidades en común de los individuos se vean satisfechas o frustradas. La calidad de las interacciones sociales y la

convivencia en sí será el resultado no solo de meros impulsos instintivos – emocionales, sino, de una serie de condicionantes socio – político – religioso – cultural.

Queda claro para Mead que el factor bio – fisio – orgánico no es preponderante en la construcción del "otro generalizo" como modelo inclusivo del reino de Dios. El "otro generalizado" construido sobre bases equitativas y justas – sea de índole religiosa o secular – vendría a ser una propuesta que se aproxima al modelo de convivencia jesuánica. Con esto queremos decir que – como en toda relación social antagónica – existe un "otro generalizado" que niega los valores de equidad y justicia del reino y otros que los respetan, promueven y defienden, todo esto dependiendo de la calidad de interacción social que se dé en su interior.

Si bien son ciertas que las tensiones sociales son originadas por los estímulos neurofisiológicos del cerebro conocido como el reptiliano[6](instinto), este será aquel que coordina los impulsos instintivos de la sobrevivencia y reproducción, no es menos cierto que existe un componente de adaptación y aprendizaje que surge de una acción voluntaria y consciente. En suma, las acciones del individuo serán determinadas por dos factores: el instintivo – emocional y el racional – cognitivo. Esta última es procesada en la zona neurológica conocida como el neocórtex[7] (raciocinio) la cual sopesará el desarrollo del proceso de aprendizaje y de adaptación.

> Los conflictos entre los individuos, en una sociedad humana altamente desarrollada y organizada, no son meros conflictos entre sus respectivos impulsos primitivos [reptiliano], sino entre sus respectivas personas o personalidades [neocórtex], cada una con su estructura social definida-intensamente compleja y organizada y unificada- y cada una con cantidad de distintas facetas o aspectos sociales, con una cantidad de actitudes sociales que la constituyen (Mead 1973, 319).

---

[6] Los primates disponemos de tres etapas cerebrales bien desarrolladas: la básica o reptiliano, la emocional o sistema límbico y la corteza cerebral (donde destaca el Neocórtex). Los reptiles disponen de un cerebro básico, llamado también cerebro reptiliano o *archipallium*, que está formado por el cerebelo, los ganglios basales, el bulbo raquídeo y el tallo encefálico. Este cerebro sólo está dotado de capacidades instintivas; fuente:http://www.inteligenciaemocionalportal.org/ARTICULOS/LLOREN%C3%87.pdf.Revisado, 19/09/10.

[7] La diferencia anatómica más importante entre el cerebro de los humanos y el de los homínidos es la mayor extensión del Neocórtex, la parte cerebral filogenéticamente más nueva, y, muy especialmente, la mayor extensión de los lóbulos frontales que llegan, nos proporciona capacidades deconocimiento;fuente:http://www.inteligenciaemocionalportal.org/ARTICULOS/LLOREN%C3%87.pdf. Revisado: 19/09/10.

Los criterios de adaptación socio – ambiental, las capacidades de interacción y reciprocidad alterna desarrolladas tanto en la dimensión bio – socio – cultural individual o colectiva dependerán de los criterios y capacidad del sentido de la alteridad desarrollado en medio de condiciones de conflicto, integración y de resolución de conflictos. La manipulación y abuso del poder individual, así como de los poderes otorgados en las instancias públicas o privadas quiebran las posibilidades de integración, mutualidad y reciprocidad como realidades que construyen comunidad basada en la Otredad como clave social equitativa.

La aproximación que Mead nos realiza al "otro generalizado" como el ente social – orgánico formal o informalmente constituido (sociedad, familia, iglesia, redes sociales, centro de estudios o trabajo, clubes, etc.) nos brinda la posibilidad de evaluar las diferentes posibilidades de interacciones humanas que condicionan la creación de "otros generalizados" de carácter inclusivos o excluyentes. Su propuesta de análisis desde los planos individuales y colectivos nos facilita el ingreso a abordar – brevemente – un tema que nació con perfiles – casi de exclusividad – colectiva, relegándose a un segundo plano la perspectiva individual del término en sí.

Estamos refiriéndonos al empoderamiento (*empower*) que implica en sí misma múltiples vidas que luchan por imponerse a las fuerzas de la muerte desde todas sus dimensiones, como lo señala Araya-Guillén, "cuando hablamos […] de la vida en su rica integralidad y compleja multidiversidad: como vida biológica, vida corporal, vida sexual, vida cotidiana, vida laboral, vida afectiva, vida intelectual, vida cultural, vida artística, vida comunitaria, vida familiar, vida recreativa, vida lúdica, vida religiosa, vida espiritual (vida conforme al espíritu)" (2009, 139).

5. ¿Es suficiente "empoderarse" colectivamente[8]? Los dos rostros de la misma medalla

Las relaciones humanas desde el imaginario social de Mead y su conductismo social rompieron esquemas psico – mecanicistas (conductismo pavloviano) que redujeron al ser humano a una especie de *programa informatizado* neuro – instintivo, una suerte de s*oftware* conductual (estimulo – reflejo/Pavlov) en donde la capacidad de elección, discriminación, determinación, selección y de conciencia no figuraba en el proceso de adaptación socio ambiental y crecimiento integral del individuo. Por el contrario, para Mead el desarrollo de aprendizaje y adaptación del individuo en estrecha relación con el "otro generalizado" y viceversa, es considerado como la suma de procesos fundamentales del desarrollo social a los cuales él denomina *conflictos.*

Primero, estos conflictos no son solo la suma de *impulsos primitivos* entre individuos, sino, los procesos personales o de personalidades en los cuales se refleja la aprehensión del "otro generalizado", "cada una [de estas] con su estructura social definida […] compleja […], organizada y unificada […] (1973, 319). Considero, al igual que Mead, que los conflictos son una innegable realidad (individual – colectiva) que surgen en los diferentes procesos de adaptación, desintegración e integración del individuo y el "otro generalizado" (sociedad o grupo organizado). Los conflictos se concretizaran entre las diferentes fases de desarrollo del individuo y la persona[9] en la cual se crean las diferentes condiciones para asumir el empoderamiento como opción individual y colectiva. Segundo, estas individualidades – independiente de la etnia, orientación sexual o religiosa y status socio – económico – externalizarán desequilibrios como la violencia (agresión) o la

---

[8] La palabra *empoderar*, no figura en los diccionario de lengua castellana. Sin embargo, e*mpoderar* existió en castellano clásico y se ha reintroducido en la lengua actual como copia del inglés *empower*. El uso moderno de *empower* tiene su origen en los movimientos por los derechos civiles, que buscaban *empoderar* a sus seguidores, es decir, conquistar derechos y, con ellos, fuerza, poder para tomar sus propias decisiones y asumir el control de sus vidas. La palabra floreció cuando fue adoptada por el movimiento feminista y fue tal el éxito que acabaron adoptándola movimientos del más diverso signo; fuente: http://blog.lengua-e.com/2008/empoderar/, revisado: 2/10/10. El *empoderamiento* se ha convertido en el paradigma de las teorías del desarrollo. Este concepto ha permitido que los individuos y sociedades que hasta ahora estaban marginados de la toma de decisiones sean ahora el eje central de las intervenciones. Sin embargo, diversos obstáculos como la falta de una definición consensuada y el limitado trabajo empírico relacionado con este enfoque han impedido que las políticas de cooperación internacional hayan incorporado adecuadamente esta terminología; fuente: http://www.eumed.net/cursecon/dic/oc/empoderamiento.htm, revisado: 2/10/10.

[9] Entendiendo el término *persona* como la realidad abstracta la cual se encuentra en desarrollo (construcción) el medio del proceso de adaptación ambiental y desarrollo bio-psico-socio-espiritual.

inestabilidad ético–moral dependiendo del nivel de adaptación, aprendizaje y madurez psico – social en la cual se encuentre el individuo.

Para Mead las alternativas a los conflictos (individuales–colectivos) pasan principalmente por dos caminos, primero: el camino de la *reconstrucción* de la situación social inestable y segundo: por el camino de la *modificación* del "marco de las relaciones sociales dadas" (1973, 319). Según Mead, el proceso de la reconstrucción y modificación de las condiciones que originan inestabilidad y crean condiciones de conflicto será posible, *si solo si*, el individuo es capaz de adoptar la actitud del Otro – persona. Será desde esta adopción en donde a través del encuentro y del mutuo reconocimiento surgirá el proceso del empoderamiento, dado por la participación interactiva en espacios de conversión (*metanoia*) en donde la persona entendido como objeto instrumentalizado (ser cosificado) pasa a convertirse en sujeto histórico (ser politizado) infectado de "una *transformación* radical en [su] manera de ser, de pensar, de sentir [y] de actuar (Araya-Guillén 2009, 142).

A este punto nos preguntamos: ¿Quién se encuentra en disposición de adoptar la actitud del Otro – persona? ¿Quién está dispuesto a colocarse en la situación del Otro – persona? ¿Quién quiere imaginar/sentir como el Otro – persona siente?

En el proceso de conflicto e integración al interior del "otro generalizado" añadimos una variable social que permeará la calidad de la resolución de los conflictos y los resultados obtenidos, esta variable es el *empoderamiento*. Es cierto que la palabra *empoderamiento* tiene su origen en la historia de los movimientos de reivindicación feminista[10]. "El concepto de empoderamiento se utiliza en el contexto de la ayuda al desarrollo económico y social para hacer referencia a la necesidad de que las personas objeto de la acción de desarrollo se fortalezcan en su capacidad de controlar su propia vida. También puede ser interpretado el empoderamiento como un proceso político en el que se garantizan los derechos humanos y justicia social a un grupo marginado de la sociedad"[11].

Otras opiniones nos indicaran que el *empoderamiento* es un proceso social individual y colectivo en la cual las personas y/o grupos fortalecen sus capacidades,

---

[10] "Su aplicación fue propuesta por primera vez a mediados de los 80 por una red de grupos de mujeres e investigadoras del Sur y del Norte, *DAWN*, para referirse al proceso por el cual las mujeres acceden al control de los recursos (materiales y simbólicos) y refuerzan sus capacidades y protagonismo en todos los ámbitos".Fuente:http://brizas.wordpress.com/2010/10/05/definicion-de-conceptos-empoderamiento-i/. Revisado: 18/11/10.

[11] Fuente: http://www.eumed.net/cursecon/dic/oc/empoderamiento.htm. Revisado: 18/11/10.

recuperan "autonomía en la toma de decisiones y logran ejercer control sobre sus vidas basados en el libre acceso a la información, la participación inclusiva, la responsabilidad y el desarrollo de capacidades"[12].

Nuestro interés sigue siendo el ver a la luz de la teoría crítica y del concepto del "otro generalizado", el tema del poder no como instrumento excluyente sino como fuerza inclusiva y referente fundante de la propuesta de convivencia social realizada por Jesús. Modelo de convivencia que se integra a partir del encuentro con seres humanos habidos de reconstruir identidades desfiguradas por la opresión y marginalidad, fuerzas (poderes) adormecidas y anestesiadas por la enfermedad del conformismo, la sumisión y la pérdida de confianza en el ser humano como proyecto socio – histórico.

¿Es suficiente empoderarse colectivamente? Al plantearnos la siguiente cuestión, al interior del tema del conflicto e integración, nuestro objetivo es trascender el *empoderamiento* en su sentido ontológico[13] y acercarnos a la experiencia personal psico – emocional, sin que esta aproximación afecte el sentido político – colectivo que lo caracterizó en sus orígenes (1980).

Esta dimensión personal en la concepción del empoderamiento nos abre la posibilidad de abordar el uso de la palabra en más de una dirección. La necesidad de verse en el rostro del Otro – persona sin dejar de ser individuo – autónomo es una práctica no de fácil manejo. Me explico, en este redimensionamiento de la palabra empoderar la persona podrá detenerse – al interior de su organización o grupo de referencia – lo llamaremos *grupo de acogida* (iglesia, familia, centro de trabajo o de estudio, redes sociales y asociaciones de diversa índole) y podrá ir al encuentro del Otro – persona sin invisibilizarlo, ni menos aún excluirlo. Como lo expresó la facilitadora de formación pastoral Nidia Fonseca[14], "la persona, individualmente lo que hace [en el proceso social del empoderamiento] es un acto de auto–estima [y] auto – valoración de sí…" Esta consideración – individual – antecede, según la facilitadora, al "proceso de

[12] http://brizas.wordpress.com/2010/10/05/definicion-de-conceptos-empoderamiento-i/. Revisado: 18/11/10.
[13] Entendiéndolo como un proceso social que influye en las decisiones políticas de un Estado o grupo políticamente organizado a favor de grupos socialmente excluidos y discriminados.
[14] Docente de la Universidad Bíblica Teológica (UBL) San José, Costa Rica.

empoderamiento [colectivo] el cual se concreta en la transformación de las políticas que le dañan tanto como individuo y como parte de un grupo, pueblo o clase”[15].

Desde el modelo de convivencia que promovió y defendió Jesús el galileo, teniendo como base valores como el derecho y la justicia, nos apropiamos del concepto empoderamiento y así pequemos de distar millas de distancia de su aplicación original, nosotros en el presente trabajo queremos re–direccionar su significado. El empoderamiento como proceso social partirá – en nuestra tesis – del hecho de reconocer que no existe empoderamiento integral sino se acepta e integra al Otro – persona, considerado diferente, como ser sujeto de derecho. Nos referimos a las relaciones sociales – que como en la comunidad de discípulas y discípulos de Jesús – forman parte de nuestra cotidianidad y no a las relaciones con el Estado, grupo, pueblo o elite en particular. Es decir, el proceso de empoderamiento queda invalidado si en las relaciones cotidianas – de quien se cree ya empoderado – cosifica al Otro – persona repitiendo el ciclo de sumisión, exclusión y opresión.

Para lograr que el empoderamiento sea un proceso realmente integral, tenemos necesariamente que valernos de un camino (método) que cambie el punto de partida (*factum*) nos referimos al método (camino) analéctico, más aún si nos encontramos en una transición planetaria de revisiones y replanteamientos de conceptos y teorías.

Raphael Hoetmer (2007) apoyándose en Zygmunt Bauman (2005) y Foucault (1973) nos propone una reflexión sobre la posmoderna y globalizada[16] relativización de los conceptos,

> Zygmunt Bauman caracteriza nuestra era como la *modernidad liquida* (2005), en la cual nada puede mantener su forma, y las palabras han perdido sus sentidos anteriores. Los conceptos que solíamos usar para analizar el mundo, ya no nos sirven de la misma manera para entender los cambios socio-económicos, políticos, tecnológicos y subjetivos contemporáneos. Por lo tanto, las palabras son como zombies: muertas — carecen de significado — y vivas — pero continúan usándolos — al mismo tiempo. En términos foucaultianos podríamos decir que estamos frente a un cambio

[15] Aportes personales ofrecidos por Fonseca para el mejoramiento de la presente investigación.
[16] Al respecto de la reconceptualización de conceptos Massey (2000) sostiene, “Nos enfrentamos acá a un problema de lenguaje. La palabra globalización ha sido ‘secuestrada’ para significar solo una particular forma de globalización (neoliberal y abrumadoramente referida a lo económico)… Pero ‘globalización’ realmente significa interconexión global y puede tomar otras formas, en diferentes términos y abarcando diferentes tipos de relaciones de poder” (p.19).

> de *episteme*, en el que es nuestra manera misma de conocer la que se está transformando (Foucault, 1973).

El razonamiento teórico, de la presente investigación y por así decirlo, sus quiebres epistemológicos, tienen su punto de partida (*factum*) y de llegada (*ad quem*) en dos realidades encarnadas en el consciente individual y colectivo de la humanidad: la historia y la fe en el Cristo resucitado en medio de su pueblo (Oscar A. Romero 1917-1980). La yuxtaposición de ambas nos debe dar como resultado la convicción que el reino de Dios tiene las propuestas de convivencia inclusiva que parte desde el Otro – persona como ser supremamente digno y dignificable, en contra del la cosificación e instrumentalización del individuo. La búsqueda de modelos de interrelación y convivencia inclusiva que el presente trabajo pretende encontrar dista de coincidir con afirmaciones como las siguientes,

> El proletariado se valdrá del poder, para ir despojando paulatinamente a la burguesía de todo el capital, de todos los instrumentos de la producción, centralizándolos en manos del estado, es decir, del proletariado organizado como clase gobernante, y procurando fomentar por todos los medios y con la mayor rapidez posible, las energías productivas (Marx 1890 30;49).

No obstante coincidimos con Fonseca cuando señala, “el cambio real busca la transformación estructural de lo contrario es un pseudo cambio”. Nosotros añadiríamos que si ese cambio estructural se absolutiza y esconde en el macro sistema de las realidades sociales y no es el reflejo de las transformaciones en el ámbito de la estructura psico – emocional – pneumatológica del individuo, no es solo falacia, sino el caldo de cultivo para una serie de distorsiones de carácter ético que conducen a asumir conductas revanchistas y confrontativas que tarde o temprano fragmentarán al Otro – persona y generalizado.

Es pues en este contexto de recuperación de los “poderes” – individuales y colectivos – que existirá en la relación de fuerzas individuales un Otro – persona desempoderado. Entiéndase que nos estamos refiriendo al interior del “otro generalizado” y organizado. No estamos refiriéndonos a las relaciones de fuerzas políticas entre los “otros generalizados”, v.gr.: Con el Estado o en el caso de un grupo de accionistas de una determinada corporación financiera en relación con megas corporaciones del capital. Nos referimos a aquellas experiencias que surgen al interior de grupos humanos como por ejemplo, asociaciones barriales, comunidades eclesiásticas, centros de trabajo, familias,

redes sociales, centros de estudios y demás agrupaciones sociales que luchan cotidianamente por fortalecer procesos de auto–estima y auto–valoración.

Por todo lo anteriormente señalado, sostenemos que no es suficiente el solo "acto de auto–estima [y] auto–valoración" como parte de ese proceso de *empoderamiento* social. Mead nos habla de un "adoptar la actitud del Otro – persona en donde el proceso de *reconstrucción* y *modificación* – como medios de resolución de conflictos – será posible si el Otro – persona (al interior del mismo grupo de pertenencia) pasa a ser referente de partida (*factum*) y no de llegada (*ad quem*en) en la búsqueda procesual de soluciones concretas en medio de conflictos y esfuerzos de integración.

De igual forma no nos parece suficiente – como primer acto del *empoderamiento* – el tener que detenerse en un proceso de auto–estima y auto–valoración invisibilizando, en los esfuerzos de tal proceso, al Otro – persona / próximo (desde la perspectiva del Otro – próximo/prójimo en el buen samaritano). De ser así, lo único que se estaría haciendo es reproducir patrones de exclusión e invisibilización que ejercen las clases de poder socio – económico en contra las espoliadas y empobrecidas. De esta manera según el criterio de Mead, se debe tener en cuenta la importancia medular de estimar y valorar al Otro – persona en iguales condiciones a nuestra propia auto–valoración y auto–estima personal.

Son diversas las experiencias colectivas en América Latina que nos indican el fracaso de movimientos u organizaciones sociales (sindicatos, cooperativas, asociaciones barriales, comunidades eclesiásticas, etc.) por no haber tenido la capacidad de hacer del acto del *empoderamiento* un proceso socio – político – epistemológico – psíquico tanto en lo micro como en lo macro ético social. Las disputas, revanchismos, actos de deslealtad política, auto – conspiraciones, auto – sabotajes, han sido una de las muchas características que han logrado que el movimiento popular en América Latina se vea desarticulado y debilitado a favor de grupos socio – políticos de poder. La característica principal de estos grupos es la exclusión, invisibilización y eliminación de todo aquel que sea diferente y contrario a sus intereses (no cito ejemplos de casos específicos, la lista sería muy extensa).

A la luz de lo dicho, consideramos – como parte de nuestra tesis – que al no visibilizar al Otro – persona (próximo/prójimo desde una relectura del buen samaritano) debilitamos un proceso de empoderamiento que debe de consolidarse a partir de la experiencia de auto – reconocimiento de sí y re – conocimiento del Otro – persona. Este

doble flujo será uno de los fundamentos éticos sin el cual todo proceso se encontrará destinado a la fragmentación del grupo y del individuo resultando contrario al modelo inclusivo de Jesús el galileo. Recordamos lo compartido con la bíblista y teóloga Silvia R. de Lima Silva[17], "el empoderamiento de una persona o grupo puede convertirse en el des–empoderamiento de personas o grupos del mismo grupo o de otros segmentos sociales".

6. Mead y el proceso de reconstrucción y modificación Hacia un nuevo orden de valores y principios éticos

Mead considera para que se desarrolle la actividad cooperativa (mutualidad) – como base del proceso de *reconstrucción* y *modificación* – será necesario que el individuo adopte y no rechace a–críticamente el papel del Otro – persona.

> El efecto inmediato de tal adopción del papel reside en el control que el individuo logra ejercer sobre su propia reacción […], control social, en cuanto funciona en términos de autocritica […] Es así como el proceso social general de la experiencia y la conducta que el grupo pone en práctica le es presentado directamente a él en su propia experiencia, y de modo que, en consecuencia, se ve en condiciones de gobernar su conducta consciente y críticamente, con referencia a sus relaciones, tanto con el grupo social en cuanto un todo como con sus otros miembros individuales, en términos de ese proceso social. Así, no sólo se torna consciente de sí, sino también autocrítico […] (Mead 1973, 272-73).

En el proceso de *reconstrucción* y *modificación* del entorno situacional y relacional será menester reconocer que estos conflictos surgen en y desde los "espíritus[18] de los individuos" (319). La resolución de las condiciones que generan y propician conflictos pasa necesariamente por el proceso de integración individual y colectiva, como un tercer elemento. Existe un elemento *sine qua non* la integración del individuo y del "otro generalizado" será solo una realidad en el mundo de la retórica y la aventura epistemológica de carácter ortodoxo. Este elemento es lo que Mead denomina el espíritu constructivo – reflexivo o pensamiento solucionador de problemas.

---

[17] Investigadora del Departamento Ecuménico de Investigación (DEI) San José, Costa Rica.

[18] Para Mead, el espíritu es un término ambiguo, del cual él no se encontraba en condiciones ni con la disponibilidad de abordar. La aproximación de Mead al espíritu es en la medida que sugirió un elemento característico a él, *la inteligencia reflexiva*. Inteligencia que distingue a las especies de animales entre sí. Según Mead "[el espíritu es un fenómeno social; incluso sus funciones biológicas son primariamente sociales [por lo dicho] El espíritu surge en un proceso social, solo cuando ese proceso, como un todo, entra en la experiencia de cualquiera de los individuos […] Cuando tal ocurre, el individuo tiene consciencia de sí y tiene un espíritu […] (1973,165-66).

La transición por el proceso de reconstrucción y modificación se contempla dentro del esquema de Mead con tres mecanismos a considerar. Primero, el mecanismo que implica la resolución de problemas que tengan que ver con la adaptación ambiental del individuo, esa necesaria relación de complicidad con su entorno inmediato. "Hay una estructura o *Gestalt*[19], definida y necesaria, de la sensibilidad dentro del organismo, que determina, selectiva y relativamente, el carácter del objeto que percibe" (Mead 1973, 162).

Segundo, el mecanismo de reconstrucción social deberá contar con "una base de intereses sociales comunes compartidos por todos los miembros individuales de la sociedad […], en que ocurre esa reconstrucción" (1973, 320). Finalmente, como tercer mecanismo, tenemos la consciencia de sí, la cual asegura la consecución gradual del proceso de reconstrucción, modificación e integración del individuo y el "otro generalizado" y todo esto de tal forma que pueda "mantenerse adaptativamente al ritmo de dicha reconstrucción social" (1973, 321).

Por otro lado, Mead plantea la necesidad que el individuo, a partir de la conciencia de sí y del "otro generalizado", deba ejercitar el *sentido crítico*. Este sentido amplificaría las posibilidades de observación de la estructura social de la cual forma parte y desde allí el individuo procesaría el sentirse parte colaboradora del impulso cooperativo o antagónico, parte del problema o de la solución, con la salvedad, que no siempre el impulso antagónico forma parte del problema.

Al ingresar conscientemente en el proceso de reconstrucción, modificación e integración social, del entorno en el cual nos encontramos involucrados, lo consideraremos como aquel signo que nos expresa el proceso de evolución humana al cual somos todos los individuos llamados a participar. Este complejo Camino (vida) de cotidiano crecimiento se dará en la medida que el individuo asume su historia como sujeto transformador implicado integralmente en los diferentes procesos de integración y justo desarrollo del colectivo.

7. Ideal social humano
Reino de pan y sistemas ordenados de poderes

Cuando vemos a Jesús movilizarse en medio del pueblo como uno más, sin pose de patronazgo o señorío alguno queda evidenciado el estilo que caracterizó su liderazgo. Estilo

[19] La palabra *Gestalt* es alemana y significa estructura, forma o configuración. Fritz Perls (1893 - 1970), médico alemán y psicoanalista disidente, usó este término para nombrar el abordaje que propuso en los Estados Unidos, como una nueva psicología.

de convivencia y de evidente incidencia pública (*empoderamiento*) a la cual accedió desde su compromiso y encarnación en la historia como débil, pequeño y pequeña excluida del sistema de poder. Esta movilización vital en medio de dolores y esperanzas, el compartir la mesa, fiestas, conversaciones, muertes y resurrecciones, fue de igual forma el perfil de las primeras comunidades que plasmaron en las tradiciones evangélicas aquello que entendieron de Jesús, un reino en donde el *pan* era partido y re-partido en medio del pueblo excluido y empobrecido como muestra suprema de la fuerza (poder) inclusiva del amor del galileo.

Aquello que Mead señala como "el ideal o meta última del progreso social humano" lo asocia con el estado en donde el colectivo humano en general alcance un nivel de inteligencia social perfeccionada, en donde el sentido del lenguaje y acciones se muevan en vínculos de alteridad y no de antagonismos, creando un permanente y sin fin estado de confrontación y estratificación de un proceso del todo social – humano que es movimiento y transformación en sí mismo. Encontramos el vínculo entre la visión de Mead y el modelo de sociedad de Jesús desde su apelación a la creación de vínculos de alteridad y no de violencia y castigos inhumanos. La presencia del Otro – persona da sentido a ese presente empoderado en la justicia y el derecho reflejo de lo porvenir, personas con rostro y arrugas delineadas por la lucha peramente por la sobrevivencia, seres de carne, hueso y afecto.

> Dios actúa como Rey, ya desde ahora, invirtiendo, con su más alta gracia creadora, los poderes de violencia animal que dominan sobre el mundo, como había destacado Dan 7, 1-8. Sin esa inversión carece de sentido el evangelio o se convierte en vulgar palabrería. En otro tiempo, podían triunfar los más fuertes, como si Dios fuera Diablo que sacralizaba el dominio biológico, social o militar. Pero ahora, como dice Jesús en el Sermón de la Montaña o la "llanura" (Lc 6, 20-45; cf. Mt 5, 21-49). Dios actúa y triunfa (es Rey) a través de aquello que parece más débil, menos importante, ofreciendo su vida a los pobres y expulsados del sistema (Pikaza 2000, 123).

Digamos que el ideal de convivencia inclusiva de Mead no se orienta por sus modelos de sociedad que le pueda haber impuesto el contexto geopolítico al cual pertenecía. Nos queda claro que una sociedad alternativa – desde la perspectiva del conductismo social – pasa por la creación de una conciencia social en donde la alteridad y mutualidad sean los referentes de la interacción de poderes al interior del "otro

generalizado" y como consecuencia al exterior del mismo. Pikaza nos alcanza una de las visiones del modelo social compartido por Jesús.

> El ideal de Jesús no es la pobreza material (que, en sí misma, es un mal) sino comer juntos, precisamente en el contexto de aquella Galilea donde estaba aumentando el foso entre ricos y pobres, saciados de hambrientos […] Jesús no ha desarrollado un programa reformista de "generosidad", no dice a los ricos que tengan misericordia y que alimenten a los pobres, sino que se dejen curar por ellos y que coman juntos, en comunión mesiánica, sin dominio de unos sobre otros (Pikaza 2000, 185).

Para Mead lo ideal en el mundo de relaciones entre individuos y el "otro generalizado" se da en un contexto de "interdependencia entrelazadora" de los individuos. Estas relaciones de interdependencia se gestan en medio del proceso de construcción de una identidad individual y colectiva que no amenace la humana interacción entre los componentes del "otro generalizado". Encontramos eco entre el análisis de Mead y la propuesta de relaciones inclusivas del reino de Dios.

> Reconstruimos continuamente. Cuando se llega al problema de la reconstrucción, hay una exigencia esencial: que todos los intereses involucrados sean tenidos en cuenta […] El grupo progresa de las normas antiguas hacia otras normas; y lo importante desde el punto de vista de la moralidad es que tal proceso tiene lugar la mediación del individuo, por mediación de un nuevo tipo de individuo: uno que se concibe a sí mismo como no se han concebido los individuos en el pasado. Como ejemplo están los de los profetas entre los hebreos y los sofistas entre los griegos […] ese nuevo individuo aparece como representante de un nuevo orden social [el] individuo llega para cambiar el orden social; es el instrumento por medio del cual puede ser cambiada la costumbre misma […] Los valores entran en conflicto[…] la función [del individuo] es dar expresión a los distintos valores y […] formular normas más satisfactorias que las que han existido […] El individuo se convierte en el instrumento, el medio, de convertir, el antiguo orden en un orden nuevo (1973, 387-88).

No existe encarnación histórica del amor como fuerza fundante de vida sin transitar el camino de la transformación de todo orden de cosas, desde las estructuras psico – emocionales, afectivas, hasta las estructuras de violencia y pecado que desfiguran y retrasan la instauración de modelos de convivencia en donde la solidaridad y alteridad integral sean el evangelio de la cotidianidad. "El pecado nos impide llegar a ser lo que somos por creación: hijos de Dios, hermanos (sic) solidarios de todos (sic), servidores (sic) de los más pequeños y cuidadores de la creación" (Araya-Guillén 2009, 142).

Resuenan las palabras de Mead en lo dicho por el profeta Isaías,

> Presten atención que estoy por crear un cielo nuevo y una tierra nueva. No volverán a mencionarse las cosas pasadas, ni se traerán a la memoria. Alégrense y regocíjense pro siempre, por lo que estoy a punto de crear…Nunca más habrá en ella niños (sic) que vivan pocos días, ni ancianos que completen sus años…construirán casas y las habitaran…No trabajaran en vano…ni tendrán hijos (sic) para la desgracia (Isaías 65,17-23).

En medio de un concierto económico mundial desafinado en donde el "viejo caos económico" – y no, el de un "nuevo orden económico" – se ha fortalecido globalmente. Coincidimos con Mead que la reconstrucción de un nuevo orden social mundial pasa por la consideración y tenida en cuanta de todos los intereses de los pueblos en el planeta. Urge replantear la deontología económica basada sobre la supremacía de las leyes del mercado por sistemas de valores contextuales (adaptables a cada situación geo – política en particular). El nuevo ser humano según los profetas – aludidos por Mead – y el mensaje de Isaías tiene que desarrollarse paralelamente en un entorno donde las condiciones para la novedad sean apropiadas y el individuo – no el capital – como ser digno y dignificable goce del derecho a la alimentación, salud y educación en paridad de condiciones socio – económicas.

8. El poder con autoridad y las sociedades idealizadas ¿Normatividad confrontativa o ética dialogal?

Como lo dijimos al inicio del trabajo, la necesidad de repensar las fuerzas que integran o desintegran los diferentes proyectos y movimientos sociales, así, como las diferentes instituciones públicas y privadas, nos alerta ante la necesidad de releer las bases teleológicas de las relaciones de poder y los problemas que surgen en torno a dicha fuerza psico – socio – económica – espiritual conocida como poder. La construcción de proyectos sociales de carácter inclusivo debe transitar el camino de la autocrítica sobre la jerarquización del poder al interior de sus paredes institucionales.

Según Horkheimer las relaciones sociales, cualesquiera sea su origen, siempre cuentan con la dependencia y dominación entre grupos como característica implícita o explícita entre ellos. Para Horkheimer el núcleo familiar es el espacio en donde esas relaciones de poder, no solo se reproducen, sino, en donde se promueven y defienden los

modelos impuestos por el orden moralmente y políticamente establecido (religiosa y secularmente).

Las exigencias morales basadas en preceptos normativos como la relación deber – obediencia, adecuación, subordinación y sometimiento a la autoridad acentuaron el sentido subjetivo de la supremacía del ser sobre el no ser. Las relaciones dialécticas entre sujeto y objeto (Aristotélica, Cartesiana, Hegeliana, Marxista, etc.), fueron una polaridad social sin fin; espacios sociales en donde la diversidad fue razón de confrontación y no de dialogo y mutualidad. Con el agravante que en la cultura occidental el ser fue siendo sinónimo del tener, desarrollándose una cultura consumista – basada en la ideología utilitarista – en donde el sujeto es convertido en objeto y el objeto (tener/producto) – paradójicamente – ingresa en un ´proceso de sujetivización.

Estas diferencias sociales, entre opresor y oprimidos, víctimas y victimarios, varones y mujeres, heterosexuales y homosexuales, padres e hijos, jefes y empleados, etc., llevan siempre a la situación en que una de las dos vertientes (sujetos–objetos) tiene que ser anuladas, eliminada, una realidad en donde la confrontación de los opuestos se convirtió ciegamente en norma moral o en consigna política. De esta forma, sea, la víctima o victimario, subsisten por la eliminación de su contrario y cualquier principio de ética dialogal será descartada como posibilidad. Retomaremos el tema más adelante.

Dejamos claro que desde (*factum*) la experiencia de Jesús el galileo el hecho de haber sido releído teológicamente – por las tradiciones teológicas – desde la periferia de Palestina reafirmó el estrato marginal que el mismo poder imperial delimitó en relación a sus colonias políticas. En relación a la perspectiva del mundo galileo, lo que para el imperio romano era el centro para Galilea no lo era, el imperio era el centro de sí mismo. El proyecto de Jesús nació en la periferia marginal desde la visión excluyente del orden establecido. Desde la perspectiva del proyecto del reino de Dios, aquella periferia se convirtió en el centro desde donde partió (*factum*) el proyecto jesuánico. No obstante, para de J.P. Meier (1998), Jesús el galileo fue un "judío marginal".

Pikaza apoyándose en Meier sostiene,

> En un sentido, era *marginal* como supone Meier: venía del margen de la tierra de Palestina (de Galilea), no tenía conocimientos académicos, ni poderes económicos, era un galileo sin cargo especial, ni función importante en la vida del pueblo: no era sacerdote, escriba o representante de una familia rica…es un *marginado*, pues le habían arrojado al margen los cambios

> sociales y económicos que Galilea ha venido sufriendo…Es un marginado, pero no un resentido (no propugna la violencia reactiva en contra de los ricos) (Pikaza 2000, 68).

Lo sostenido por Pikaza nos abre nuevas posibilidades de discusiones sobre el sentido de centro – periferia, marginalizado–marginador – lo cual no será tema de esta investigación – no obstante, notamos que desde la marginalidad impuesta desde la cual Jesús vivió, él desarrolla un proyecto de vida en el cual no existía lugar para todo individuo. Las bienaventuranzas no eran de carácter inclusivo desde la perspectiva de los sectores sociales de poder; el magníficat es un canto que podríamos calificarlo como esencialmente excluyente de los grupos de poder. Consideramos, solo a manera de provocación reflexiva, que la marginalidad de Jesús aludida por Pikaza no representaba – necesariamente – el sentido de centralidad política – y no de periferia – con la cual Jesús asumió, promovió y defendió el proyecto del reino de Dios.

Nos queda claro que dependiendo del prisma ideológico con el cual se mire el poder (como fuerza individual – colectiva) haremos nuestro acercamiento sobre las diferentes variables de poder al interior de las relaciones sociales. Estas relaciones han sido idealizadas a través de la historia desde el ideal greco – romano, pasando por el ideal de sociedad feudal, como el ideal colonizador del siglo XV en delante, hasta la visión escatológica de una sociedad comunista o el ideal del “destino manifiesto” del norte de América muy similar al fin de los tiempos propuesto por ideologías religiosamente fundamentalistas. Todas estas posturas ideológicas no han logrado alcanzar la utopía de crear un orden nuevo de cosas con seres humanos realmente nuevos.

La polaridad social que la teoría crítica de Frankfurt, así como la instrumentalización (positivista) del ser humano basada en relaciones inicuas e injustas según Mead o la desigual jerarquización de poderes al interior de las comunidades de fe como lo señaló Mora, nos hace pensar en aquellas posturas antagónicas al interior del mismo grupo social. Aquellos conflictos socio – políticos al interior del “otro generalizado” que al no ser resueltos se convierten en fuerza política que tarde o temprano autodestruirá la misma organización.

Para Horkheimer la conciencia individual – sujeta a vínculos jerárquicos – es víctima del poder excluyente. Lamentablemente el estado de conciencia sumisa y dependiente llega a niveles de alienación psicológica y enajenación económica volviéndose

en contra de los mismos individuos sujetos de exclusión, invisibilización y opresión. Al punto de aceptar "voluntariamente" situaciones de control, sumisión y aceptación de condiciones adversas a sus derechos, independiente del sexo u orientación sexual. Ese estado de conciencia social distorsionada lo llevó a Judas a perder el sentido de la fuerza del amor y optar por el camino (método) de la instrumentalización de su poder aliándose a los poderes institucionales contrarios a la política inclusiva del proyecto jesuánico.

Para los teóricos críticos – como Horkheimer u Adorno – no existe institución que se salve de las garras del poder entendido como instrumento de control y dominio de unos en contra de otros. Por ejemplo, las instituciones religiosas que se valen de imágenes y simbologías sacras en donde se acentúa la jerarquización de poderes y la creación de espacios de autoridad que en el ejercicio de las responsabilidades institucionales caen en actos excluyentes y discriminatorios. Tanto varones como mujeres ostentan y luchan por el control de las mentes y los cuerpos y la creación de seres sumisos dispuestos a la obediencia absoluta. Este estado de conciencia enajenada es rechazado por Mead el cual reconoce la conciencia (individual – colectiva) excluyente como el resultado de un proceso social alienante de aprendizaje ortodoxo – sicoemocional y mecanicista.

Tanto para Horkheimer como para Mead el elemento conciencia colectiva crítica, empática, dialogal y solidaria se convierte en la clave resolutiva del gran conflicto del poder entendido como fuerza excluyente y no inclusiva. Cómo señaló Mead anteriormente, "sólo cuando los individuos adoptan la actitud o actitudes del "otro –generalizado" hacia sí mismos, sólo entonces se hace posible la existencia de un universo de raciocinio, como el sistema de significaciones sociales o comunes que el pensamiento presupone" (1973, 186).

Horkheimer, nos propuso trabajar el tema del poder a partir del sentido de la justicia y equidad basada en la autonomía del ser humano. Mora hizo el enlace entre la descripción de la jerarquización de poderes desde su sentido excluyente en el ámbito secular y religioso. Por último, Mead nos propuso, al igual que Horkheimer, considerar el sentido de pertenencia del individuo y el valor configurativo para la creación de una consciencia social crítica que parta de la identificación del individuo con su entorno inmediato. Este movimiento crítico percibió al "otro generalizado" (asociación, grupo, familia, iglesia, redes sociales, clubes, etc.), como la extensión orgánica de cada uno de sus integrantes. Las percepciones y sobre todo la calidad del manejo de las fuerzas vitales de cada individuo

serán – en suma – el insumo que delineará el perfil del colectivo siempre en formación o deformación.

CAPITULO II

LA OTREDAD COMO TEOLOGÍA

Caminando desde el Otro

> Estamos ante un aparente liberalismo, que se presta a hacer concesiones y ofrece en sacrificio a las personas (*Personenhinzuopfern*) [...] para mantener en pie la cosa (*die Sache*) [...] Lo que es un encono cósico (*sachliche*) se toma contra las personas. Con un simple cambio de personas se cree hacer mudar la cosa. Se desvía la mirada de la censura para hacerla recaer sobre algunos censores». «Se parte de una opinión totalmente invertida (*verkehrten*) y abstracta de la verdad misma.
>
> K.arl Marx 1818-1883

INTRODUCCIÓN

Empezar desde la totalidad de nuestras convicciones, de nuestros imaginarios y mundos simbólicos, de nuestros éxitos y frustraciones, de nuestras salvaciones y perdidas, de nuestras corporeidades y propias sexualidades, cuando el individuo está dispuesto a hacer de todo y mucho más aquello que considera como único, verdadero, absoluto, santo y justo, se prepara para anular e invisibilizar, automáticamente, al Otro – persona. Esta situación límite de insensibilización podría tener dos rostros: el tener la posibilidad de transitar por la diversidad de experiencias antes señaladas podrían proveer a la persona de insumos empáticos que sensibilicen su proceso de adaptación e inclusión social. El lado menos favorable – inclusivamente hablando – sería el de valerse de dichas experiencias, instrumentalizarlas en beneficio propio excluyendo e invisibilizando al Otro – persona.

Reafirmamos que nuestro sujeto social es aquel que sufre estigmatización por razones de etnia, *status* socio – económico, orientación política – religiosa o sexual, o

discapacidad psico – física y a partir de este señalamiento social sufre las consecuencias de la exclusión y en más de un caso persecución, tortura y asesinato.

Intentaremos – desde nuestro acercamiento a la analéctica – recrear un método que desde el análisis nos permite ampliar nuestras posibilidades de acceder a otras formas de acercamiento al manejo del poder al interior del individuo y las diversas organizaciones sociales de las cuales forma parte. Consideramos necesario introducirnos en el presente capítulo realizando una breve delimitación conceptual al respecto de la analéctica entendida como método de análisis y construcción praxo –epistemológica.

1. La analéctica: una opción metodológica por la Otredad
Hacia un método (camino) de acompañamiento inclusivo y pastoral

Por lo expresado, consideramos que nos será de ayuda dar una somera revisión a este método desde la perspectiva de algunos autores. Contrastaremos la analéctica con el método dialéctico y desde esta aproximación podremos acompañar las observaciones que surgirán en torno a la teoría crítica desde Horkheimer y la visión del "otro generalizado" desde Mead.

López Quintás (1963) sostiene algunas afirmaciones, primero, "si hubiera de resumir en una frase el fin de esta obra, tal vez diría que consiste en señalar como tarea urgente de la Filosofía, la de dotar a la Dialéctica de la verticalidad y hondura de la Analéctica"; segundo, "el conocimiento analéctico persigue la claridad no de la distinción, sino de la unidad que anida en lo profundo" y como tercer elemento, la necesidad del superar el objetivismo – la visión cosificadora del Otro como sujeto de derecho – lo cual será posible aplicando "un método analéctico que haga justicia a ambos términos, sujeto y objeto, planteando el problema del conocimiento a un nivel en el que la oposición antinómica se trueca en tensión jerárquica, y la distancia de perspectiva no aleja a sujeto y objeto, antes los vincula en una unidad superior".

Jesús Villagrasa (2004) sostiene que el término analéctico fue acuñado por Bernhard Lakebrink en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektic* (Colonia 1955, Ratingen 1968). El mismo Villagrasa hace referencia a Millán-Puelles (1968) quien alude al método analéctico en Lakebrink (1967),

> "Analéctica" resulta inmediatamente significativo de un deseo de mutuo esclarecimiento sobre la base de una patente oposición. *Contraria, iuxta se*

> *posita, magis elucescunt* [...]. A diferencia de la dialéctica (en la cual se subrayan ordenándolos a una última identidad, los aspectos de la separación y la oposición), la "analéctica" acentúa las notas de la elevación y de la proporción (*sursum ductrix analogía*). El pensamiento dialéctico es una "identificación de lo no-idéntico en cuanto contradictorio", mientras que, por su parte, el pensamiento analéctico se constituye como una "proporción de lo no-idéntico a título de previamente análogo o proporcionable". Todo ello explica el hecho de que la metodología dialéctica identifique el pensar y el ser en general; lo cual no ocurre en la metodología analéctica, que considera que el ser en su conjunto sobrepasa al pensar, siendo éste, no obstante, de tal índole, que aquel se hace en él consciente; y la misma conciencia, que también es ser, llega a saber de sí (Millán-Puelles 1968, 309-11).

Con estos dos textos, vemos el surgimiento de un nuevo y significativo método de análisis, la analéctica, que sustituye a la dialéctica, la cual dominaba tanto la retórica como la actividad epistemológica. Ahora nos preguntamos ¿En qué consiste la analéctica?

Dussel en su obra *Introducción a la Filosofía de la liberación* (1995) señala que la analéctica es distinta a la dialéctica y puntualiza algunas diferencias de orden semántico y ontológico.

> [La dialéctica] va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialectico [etimológicamente quiere decir] 'a-través-de'. En cambio, ana-léctico quiere significar que el logos ´viene del más allá´, es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al nuevo orden. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida (Dussel 1995, 235-36).

La emergencia de la analéctica como un nuevo insumo de análisis propició la creación de nuevas pistas de conocimiento en las cuales el dialogo no seguiría realizándose entre sujeto y objeto, sino, entre sujeto y sujeto, desde un "Yo" a un "Otro" desalienadamente histórico. Esta alternativa metodológica nos ayudará en la búsqueda de nuevos paradigmas de interdependencia y convivencia social, así como nos permitirá abordar interdisciplinariamente la complejidad del poder y sus luchas por poseerlo.

Precisamos que la analéctica no es la negación de la dialéctica, ambas son consideradas métodos filosóficos dentro del marco general de la teoría del conocimiento. La analéctica encuentra resonancia con la dialéctica en la medida que esta no se presenta como la absolutización de una sola manera del ver el mundo (desde el sujeto hacia el

objeto) sino como diría Aristóteles como, “un método o camino originario que partiendo de la cotidianidad se abre al fundamento: al ser” (Dussel 1974, 30).

La propuesta y estilo de vida de Jesús siempre partió (*factum*) del Otro – persona como referente, propio de la analéctica. Esto no implicó que las tradiciones no hayan rescatado el significado de la experiencia personal de Jesús. Vemos a un Jesús alegrándose en medio de la boda, conversando en cualquier lugar del camino, llorando ante la pérdida de un amigo, con ganas y necesidad de estar solo, con hambre y sed, en silencio, ansioso, pensativo. El camino (método) de Jesús en donde el Otro – persona era referente vital de su estilo de vida, no postergó la significancia de su Yo – persona vulnerable y frágil. Por el contrario, existen caminos (métodos) – como el cartesiano – que por su ontología dual son contrarios al camino (método) inclusivo elegido por Jesús. Descartes dualizó entre lo material y lo in–material, entre lo invisible y lo in–visible, entre el ser y el no ser (Hegel).

El camino (método) de Jesús no fue dicotómicamente deshumano, entendió de sentidos, sensibilidades y corporeidades. Él se acercó al Otro – persona (opresor – oprimido) como una totalidad indivisible, un solo ser, una sola realidad, él partió de la corporeidad integral de un ser humano fragmentado por la injusticia y el pecado estructural. Para el método dialéctico cartesiano los sentidos [y] la corporeidad, eran causa de error y engaño en la búsqueda de la verdad. Dussel señala, “el punto de partida, que no es asumido sino rechazado, es lo aparente desde lo cual se remontará a lo indubitable. El *factum* aparente es el ámbito de los sentidos, de la corporeidad, del mundo. “A causa de que los sentidos nos engañan a veces...”; así comienza el pensar cartesiano (1974, 35) el cual es la negación del principio inclusivo e integral del proyecto de Jesús analécticamente entendido.

Percibimos en la analéctica una fibra de matiz pastoral que se asemeja al camino emprendido por Jesús al considerar al Otro – persona como columna vertebral de su proyecto. Camino caracterizado por el uso cómplice de todos los sentidos del ser humano, un ser entendido desde su más amplio sentido holístico e integral. Como señala Dussel, “el método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (1974, 182). Un camino (método) que es servicio.

Por esta razón, reafirmamos que el presente trabajo no se enrumba hacia la deslegitimación del método dialéctico. No es nuestro objetivo, ni estaríamos en disposición de emprender un camino parecido a ese. El modelo de convivencia inclusiva propuesto por

Jesús considera el dia–logo como el arte de la dia–léctica relacional e inclusiva, pero, entendiendo que para Jesús el *factum* de partida era el Otro – persona y no la totalidad cómo espacio absolutizado del poder imperial.

La analéctica supera a la dialéctica. La diferencia entre ambas es que la dialéctica se dirige hacia el Otro desde la totalidad del sí – mismo, mientras que la analéctica parte del Otro (creativamente) hacia el sí –mismo. “Tenía razón Feuerbach al decir que ‘la Verdadera dialéctica’ (hay, entonces, una falsa) parte del diá-logo del otro y no del ‘pensador solitario consigo mismo”. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico” (Dussel 1972, 182).

El camino analéctico de Jesús contiene un enorme poder seductor sobre nuestra subjetiva percepción académica. El hecho que este ser humano tuvo la capacidad de invertir los caminos – metodológicamente – pre establecido nos coloca frente a una fascinante claridad de caminos y convicciones de ideales. El haber entendido su rol histórico como un proceso de síntesis de las voces proféticas levantadas en su historia hizo de su método (camino) una innovación dialogalmente transformadora, valga la redundancia, a partir de su diálogo intra-histórico. Un camino que partió (*factum*) de la historia hecha humanidad hacia la creación de condiciones de convivencia inclusiva, humanas, justas y equitativas. El galileo entendió el camino como un estilo de vida, como opción, trascendió el camino pragmático y excluyente del imperio de la razón y el poder dominante del honor.

> La ana-léctica antropológica es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica y una política. El otro nunca es «uno solo» sino, fuyentemente (sic), también y siempre «vosotros». Cada rostro en el cara–a–cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto. El rostro del otro es un aná-logos, él es ya la «palabra» primera y suprema, es el decir en persona, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto (Dussel 1974, 182).

No basta solo el análisis del Otro – persona y la aplicación de dichas teorías en refinadas bibliografías de empaste de lujo. La completud del camino Jesús lo encontró en el saber encontrarse con y en el Otro – persona partiendo de la premisa de la diversidad y no de la diferencia excluyente. El modelo inclusivo de Jesús, fue éticamente al encuentro del

Otro – persona y no a la confrontación discriminatoria. No discriminó los rostros que se le acercaron, los rostros mismos se encargaron de aceptar su modelo de convivencia o rechazarlo. "Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad. 'Cada mañana despierta mi oído para que oiga como discípulo' Is 50, 4" (Dussel 1974, 183).

2. Ros–o–tros
El Otro – persona como mediación analéctica

> El hombre semita nace y crece no en la "lógica de la Totalidad" (hombre-naturaleza), sino en la "lógica de la Alteridad" (rostro del hombre ante el rostro del Otro, libre). Lo sagrado, lo divino nunca es la *fysis*, la Totalidad, sino "el Otro", lo innominado, la Exterioridad, la nada como la libertad incondicionada de la "persona" (próso- pon significa "rostro").
>
> Dussel 1977, 35

El ingreso del Otro – persona, como categoría y sujeto socio–político, desde la periferia y no desde el centro (poder totalizante) como lo realiza la dialéctica totalizante la cual trastoca las bases de un modelo social inclusivo el cual no es constitutivo a la propuesta de convivencia social excluyente del sistema jerarquizado. Es así, que desde (*factum*) el planteamiento del Otro – persona (analécticamente) como ser visibilizado y respetado realizaremos las primeras observaciones a la visión crítica de las relaciones de poder según Horkheimer y Mead.

Nos planteamos de entrada el lugar desde donde se formulan las reflexiones de la teoría crítica, como lo planteó Dussel, "Sin embargo, y de todos modos, todas las dialécticas parten de un *factum* (de un hecho), de un límite *ex quo* o punto de partida. Desde ese *factum* la dialéctica partirá hacia una u otra dirección, según el sentido del ser (el sentido determina la dirección) y por ello será muy diferente el punto de llegada, el hacia dónde (*ad quem*) del movimiento dialéctico (1974, 15).

El contexto geopolítico de Horkheimer y Adorno se da en medio de Alemania a inicios de las actividades político – militares del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán

(*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, NSDAP) conocido comúnmente como Partido Nazi (*Nationalsozialismus*) (1933) y la crisis del socialismo estalinista soviético[20]. La huida y exilio de la denominada *intelligentsia* europea marcó un contexto en donde políticos, artistas, filósofos, teólogos, músicos y tantas otras personalidades escaparon, algunos con suerte; lamentablemente otros con menos suerte como el filósofo judeo – alemán Walter Benjamín cercano a la escuela de Frankfurt, el cual al momento de su misteriosa desaparición en España (Portbou – 1940) Adorno lo esperaba en USA.

La objetividad eurocéntrica[21] como referencia epistemológica del quehacer teórico de la época resultó el recurso fundante de todo conocimiento que se preciara de seria, no pudiendo escapar ni el mismo politólogo José Carlos Mariátegui fundador del Partido Comunista Peruano (PCP)[22]. Fueron estas las fuentes académicas de rigor a ser usadas, así que toda acción entendida como crítica al orden establecido se valía del método dialéctico.

Las reflexiones de la "Autoridad y la Familia" (1936) surgen en un contexto en donde el marxismo era cuestionado por todos los frentes políticos (socialnacionalismo, liberalismo y la misma EF[23]). La dificultad de verse reflejado en el Otro – persona, desde una visión internacionalmente inclusiva y desde modelos socio – económico equitativo y justamente sostenible fue el contexto en el cual se desarrollaron los primeros aportes de la Escuela de Frankfurt.

Entonces bajo tales circunstancias no nos queda otra alternativa que preguntarnos ¿Cómo se podría haber hablado del Otro – persona en un contexto como Alemania de la segunda guerra mundial o en contexto afro – étnicida de los estados del norte de América?

---

[20] Erich Fromm, miembro de la Escuela de Frankfurt, en su obra *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana* (1967) señalo, "El régimen stalinista muestra en muchos respectos (sic) analogías con la primera fase del capitalismo europeo, que se caracterizó por una rápida acumulación de capital y la inmisericorde explotación de los trabajadores, con la diferencia, sin embargo, de que emplea el terror político en vez de las leyes económicas que obligaban al trabajador del siglo XIX a aceptar las condiciones económicas a que vivía expuesto".

[21] Federico Hegel en su obra *Filosofía de la historia universal* (1974) sostuvo, "La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la univer- salidad y la libertad subjetiva", texto citado por Dussel 1994 ,13.

[22] En su acápite *Advertencia* en *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) Mariátegui sostiene, "He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales", p. 6.

[23] M. Horkheimer sostuvo, "en Rusia se mantiene la situación de capitalismo estatal que se apresura a llevar a cabo la industrialización bajo presiones exteriores e interiores y que consigue que los hombres funcionen valiéndose de medios aún más brutales que los empleados en la Inglaterra del primer liberalismo, que constituyó el objeto de la crítica marxiana" en *La función de las ideologías*, 1966.

¿Cómo mujeres y varones (arios – judíos, varones – mujeres, homosexuales – heterosexuales) en Alemania de la segunda guerra mundial podrían haber trabajado sus carencias (económicas – afectivas – psicoemocionales) si la posición totalizante aria, no solo invisibilizó y negó la Otredad del mundo judío, sino que justificó tal negación desde postulados y argumentaciones teológicas y éticas?

La crítica dialéctica marxista fue asumida – por la Escuela de Frankfurt – ya no desde su rigor económico, sino de la primacía de lo político. Para Marx "los hombres tendrían que aprender a regir la dinámica económica en lugar de someterse a ella; ni las dificultades internas de la economía ni las catástrofes externas condicionadas par (sic) aquéllas – desplazamientos de masas y guerras – deberían amenazar la Tierra" (Horkheimer 1966, 22). Para los teóricos críticos no había otra alternativa; se debió continuar con la crítica al abuso de poder y al autoritarismo desde las injustas relaciones de producción entre la burguesía y el proletariado. El problema no era entre varones o mujeres, homosexuales o heterosexuales, judíos o arios, hispanos o aztecas. Fue un cuestionamiento a la polarización de las sociedades entre oprimidos y opresores. Lo que rescatamos – de la teoría crítica – fueron los intentos de no desfigurar el protagonismo individual frente al pragmatismo y supremacía del colectivo sobre el individuo. No obstante cuestionó la individualización del Otro – persona dentro de un modelo liberal que masificó consumistamente el rostro social del ser humano.

> La producción no está orientada hacia la vida de la comunidad, contemplando además las exigencias del poder de los individuos, contemplando también, en caso de necesidad, la vida de la comunidad. Esto ha sido una derivación forzosa del principio progresista de que es suficiente con que los individuos, bajo el sistema de propiedad establecido, se preocupen solo de sí mismos (Horkheimer 1968, 245).

Ante cualquier teorización socioeconómica, el modelo de construcción de relaciones sostenidamente inclusivas, equitativas y justas de Jesús se convierte en la base ético – política del reino de Dios. La interdisciplinariedad como la hemos venido usando en nuestra investigación tiene por objetivo enriquecer el mensaje de Jesús adaptándolo a las diferentes discusiones académicas a las cuales hacemos referencia. Con esa aclaración hacemos eco de lo dicho por Pikaza,

> Hasta el momento actual (siglo XXI), los hombres (sic) han aprendido a producir, no a compartir. Es más, en general, cuanto más producen menos

> comparten. Así sucedía en la sociedad urbana y comercial de Galilea, en tiempos de Jesús, así sucede en nuestro mundo. Desde ese contexto se entiende la opción de Jesús, que abandona de bienes materiales y deja el trabajo (puesto cuanto más se progresa y produce en una línea menos suele compartirse en otra) para enseñar a compartir y compartir con más intensidad, en actitud de gracia, ¡Hay una producción de bienes materiales que en realidad se convierte en una fábrica de hambre! Por eso, Jesús no enseña a producir (¡eso ya lo sabían los hombres (sic) de su tiempo y lo saben los del nuestro!) sino a comunicar la vida en gratuidad, compartiendo asi los bienes, que pueden mostrarse de esa forma como una señal de Dios. Por eso, el movimiento de (sic) Reino no es un proyecto de ricos, que quieren expandir su riqueza, no se instaura ni defiende por armas o dinero, sino con experiencia de amor gozado, regalo activo (2007, 129).

El acto de conversión de Jesús – de una actitud nacionalistamente excluyente – a una inclusiva se da en el camino (método) y el acto del encuentro. El camino (método) de la mujer extranjera (sirofenicia) interpela el camino de Jesús. Camino que partía de él (*factum*) y su concepción de privilegio totalizador hacia la mujer extrajera, periférica. Es en ese mismo instante del encuentro que Jesús ingresa a un proceso histórico de conversión. Por decirlo de alguna forma, la mujer sirofenicia evangelizó a Jesús. Él no nació teniendo todas las cosas claras como humano y realidad divina encarnada. El modelo de equidad y justicia social fue el resultado de una construcción social que tuvo como punto de partida el Otro – persona. Jesús en medio de los encuentros crecía en sensibilidad, conciencia e identidad social (Mc 7, 24; 27).

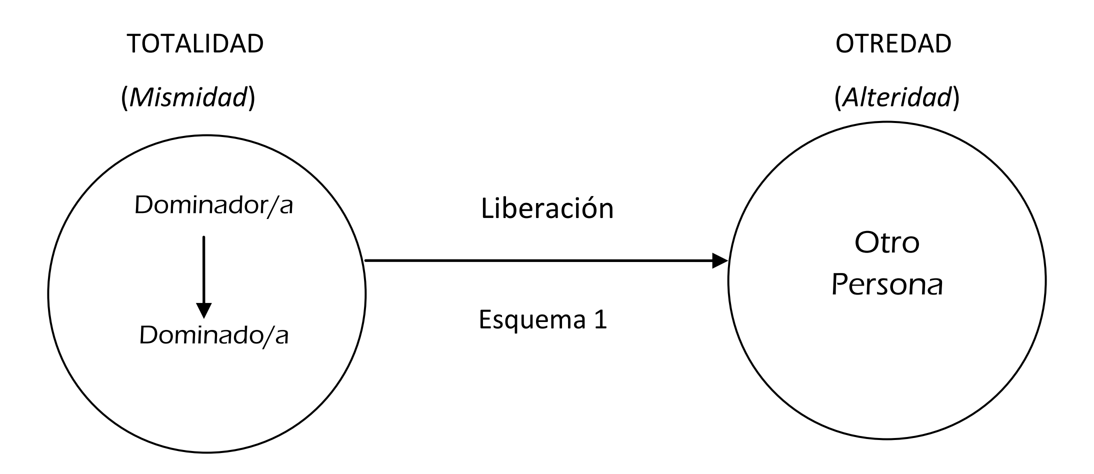
El camino (método) de conversión jesuánico fue adaptándose y re–adaptándose de acuerdo a los signos de los tiempos (Puebla) y las exigencia de la historia. Dussel bien lo señaló, "la conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná-), desde la exterioridad de la dominación" (1974, 184).

3. El enemigo dentro de casa
La fragilidad de la memoria excluyente

Dussel en su obra: *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la pedagógica* (1977) desarrolla el concepto de *totalidad* opresora. Haciendo eco de Marcuse en *El hombre unidimensional* (1993), el autor sostiene la *totalidad* como realidad antagónica a

todo principio de Otredad y proceso de liberación en donde el Otro – persona será por todos los medios – psicosociales – absorbido masificando las multi–identidades en el uni–verso de las homogeneidades.

Es así como la teoría crítica de Dussel enfatiza la necesidad de transitar el camino de liberación desde la visibilización del Otro – persona como individuo autónomo y autodeterminado (esquema 1).



Esquema 1

> El hombre (*sic*) "unidimensional" indica a un hombre (*sic*) que es una totalidad y una totalidad donde una parte de la sociedad es auto-crática. El opresor se gobierna por sí y a partir de sí, y domina a la otra parte de la sociedad. Esta totalidad es unidimensional, en el sentido de que no hay "Otro", porque el que gobierna la tota-lidad impide que aquél que es oprimido se le ponga a su frente co-mo "el Otro" (Dussel 1977, 13).

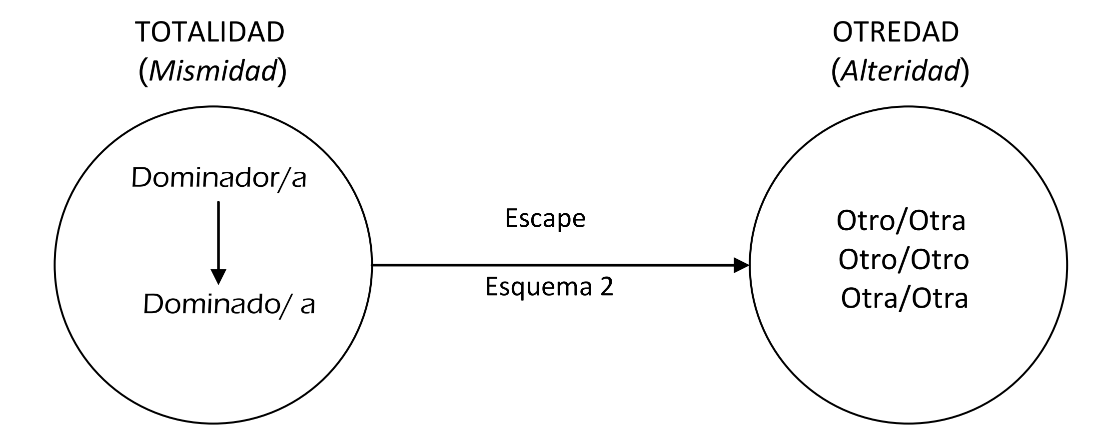
Será de esta manera que los aportes de la teoría crítica a la crítica de la *totalidad* – como elemento hegemonizador y hegemonizante – demuestra su vigencia en la medida que agrega elementos de comprensión los cuales quiebran rígidos esquemas de análisis de trasfondo dialéctico ortodoxo en donde la construcción de la unidad pasa por la destrucción de la misma y la eliminación del Otro – persona como ser diferente. Horkheimer propone la visión crítica al interior de los diferentes modelos de sociedad y relaciones de poder sin la cual el dogmatismo se convertiría en el signo de autodestrucción de todo intento de emergencia social.

> En esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la

> miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social, que también es estimulada por los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales e intereses de clase, que solo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa consciencia se imponga de un modo inmediato (Horkheimer 1968, 246).

El no consolidar en la práctica procesos de liberación integral (psico – socio – espiritual – afectivo) lo llamaremos de amplio espectro, favorecerá la creación de condiciones para la activación del fenómeno de la inversión piramidal (oprimidos y oprimidas convertidos en opresoras y opresores) donde los que estuvieron en la base o fuera de la pirámide al ocupar puestos y espacios – antes negados – reproduzcan ideologías de dominio y control como aquellas que cuestionaron en el pasado.

Muchas veces estas situaciones de desplazamiento geo–mental llevan consigo una larga historia de segregación y postergación socio – económica y psíquica. Historias dramáticas con experiencias traumáticas de índole afectivo – emocional. En los niveles políticos la estigmatización, persecución, abandono o violencia psico – físico que no fueron tratadas (psico – emocionalmente) quedando como traumas no resueltos tarde o temprano pueden ser elementos que contribuyan con la desarticulación de proyectos de convivencia inclusiva con relaciones equitativas y justas desde el más amplio sentido de la palabra (*uni – multiplex*).



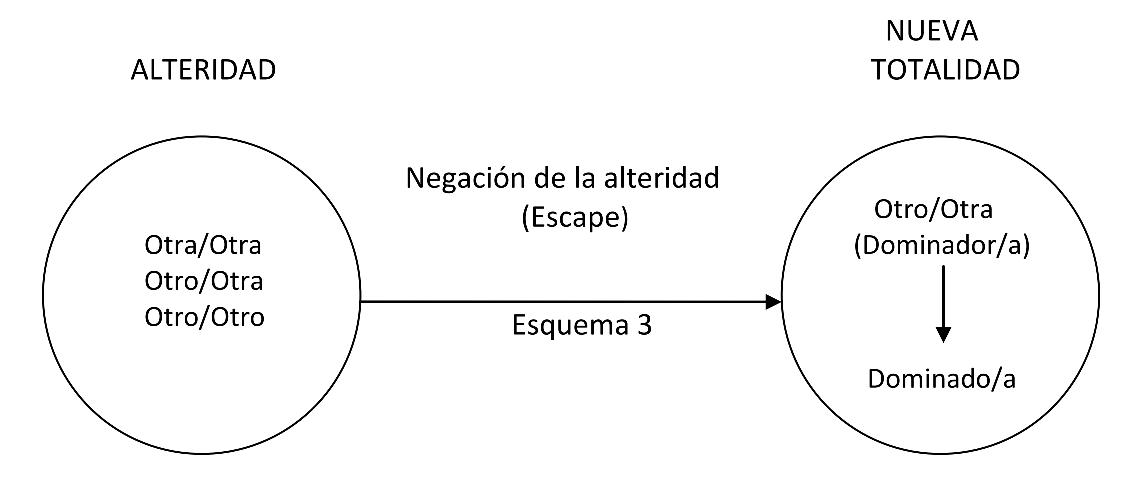
Escape no es lo mismo a liberación. Hemos sido testigos de casos en las cuales hemos sido testigos de ver casos en las cuales personas que vivieron procesos de cambio

socio – económico – geográfico de un estado integral de malestar a bienestar externalizaron patrones de comportamiento de control y dominio de las cuales habían “escapado”.

La internalización del estado de opresión y la aceptación de caminos (métodos) excluyentes predefinidos por los modelos de convivencia no inclusivos contribuirá con la no erradicación de un imaginario social de dominio que se habían propuesto erradicar. Si desde las instancias públicas o privadas no se atiende el alto costo afectivo – psico/emocional que conlleva el fenómeno del desplazamiento migratorio cualquier proyecto de inclusión alterno al modelo de convivencia con relaciones equitativas y justas desde la propuesta jesuánica quedaría solo en el plano de las buenas intenciones.

El riesgo de realizar cambios superficiales y pedagógicamente no sostenidos hará del Otro – persona un potencial individuo dominador y creador de nuevas víctimas. Esta situación inverosímil destruirá la posibilidad de crear nuevos paradigmas de alteridad, enmascarando las debilidades del nuevo sistema antagónico con proyectos altruistas o de falsas nobles intenciones.

No olvidemos que estados emocionales como el odio, rencor, tristeza, apatía, rabia, celos, frustraciones, miedo, depresión, ansiedad, resentimiento, envidia, vergüenza, terror, alegría, desprecio, sometimiento, pánico, pena, placer, etc., no es particularidad exclusiva de grupo social, etnia, orientación sexual o grado de inteligencia (cognitiva). El proceso de liberación de un estado de alienación a un estado de visibilidad autónoma – como Otro – persona tendrá que transitar el largo camino de la transformación de imaginarios y simbologías uni–versales a paradigmas multi–versales inclusivos, en donde la alteridad y reciprocidad solidaria se conviertan en valores transversales los cuales puedan ser asumidos indistintamente al credo de fe u otra distinción cultural.



En el último esquema (N°3) observamos al Otro – persona que no logró realizar un proceso de liberación (transformación) profundo – como acto permanente de concientización integral – llegando a reproducir el mismo esquema de dominación del cual escapó, imponiéndose como dominador o traicionando los ideales del grupo de pertenencia. De esa forma se niegan todo principio de alteridad, mutualidad y reciprocidad en los nuevos espacios que ocupará como Otra – persona visibilizada y autónoma. En esta nueva dimensión social a la que denominamos "Nueva Totalidad" correrá siempre el riesgo de disfrazar imaginarios totalizadores/dominio con nuevos rostros de una transformación radical que nunca existió.

Por ejemplo, una persona que por generaciones vivió en las alturas del altiplano andino (periferia) y sufrió en carne propia las consecuencias de la postergación, exclusión e invisibilización social migra a la capital como signo de progreso y empoderamiento. Al llegar a la capital es consciente que representa a todo un colectivo (familia, amistades, iglesia, pueblo), a su vez es consciente de las esperanzas y expectativas que genera su éxodo de un estado de postergación a uno de protagonismo socio – histórico en su nuevo rol como ciudadano cosmopolita creándose un imaginario de superioridad en relación a las personas que aún continúan en la provincia.

Al producirse el reingreso de este individuo a su contexto originario y se produce el reencuentro con aquel pasado que prometió transformar se puede verificar algunas variables: a. la persona asume con una identidad ajena a la identidad individual – colectiva

de la provincia; b. la persona cambió no solo en estética, sino en modos, formas de lenguaje y comportamiento, haciéndose ajeno al colectivo de sus orígenes; c. la persona asume comportamientos excluyentes y discriminatorios aprendidos en la capital que antes lo afectaron al encontrarse en la provincia. Discriminará y marginalizará a sus coterráneos. A este tipo de movilización social estamos denominando "Nueva Totalidad".

Lo interesante es ver que Jesús fue uno más de aquellos que salió de su contexto geopolítico y emigró a tierras extrañas y adversas a su seguridad integral. El sufrió en medio de la realización de su proyecto de vida la necesidad de tener que movilizarse y cambiar de imaginario social, sin cambiar las bases del proyecto al cual se debía. La memoria del Galileo no era frágilmente excluyente, sino vitalmente inclusiva. Jesús tuvo y mantuvo una memoria histórica. Al desplazarse Jesús de la periferia (en referencia a los poderes hegemónicos) al centro (de los poderes hegemónicos y totalitarios) llevó consigo la memoria del Otro – persona en sí. Su camino (método) emprendido a Jerusalén fue desde el Otro – persona hacia el Yo – opresor (negación de persona). Recordamos las reflexiones de la Mesa teológica apoyando el proceso de reconciliación nacional (2001),

> Mantener la memoria es un hecho esencial para la experiencia auténtica tanto en los individuos como en un pueblo en su totalidad .La memoria del sufrimiento se puede hacerse productiva mientras se critica, incomoda, desenmascara o escandaliza el presente [...] La memoria del sufrimiento propio y de los otros, de los vencidos, de los que padecieron injusticias y maltratos durante la historia, posee una autoridad que habla por sí misma. Esta autoridad del dolor es un imperativo que ordena su superación. Es un movimiento que alimenta la práctica y la espiritualidad para que cese la causa del sufrimiento (Ortmann 2001, s/p).

Jesús tuvo memoria analéctica. Los rostros de las personas que dejaba a sus espaldas eran los Otros excluidos, violentados, torturados e invisibilizados por un sistema que desconoció las diversidades hegemonizando – en torno a la supremacía del imperio – las conciencias. La memoria histórica jesuánica fue el elemento que le permitió la coherencia más allá del espacio geopolítico que había dejado atrás. Por esta razón la memoria analéctica "en Jesús es peligrosa porque asedia el hoy de la historia y lo pone en cuestión. No permite pasar por encima de la barbarie cometida, de la injusticia no solucionada, del sufrimiento no consolado y que todavía permanece, siendo recreado cada

día por los sistemas de represión y del control de los individuos. La memoria de Jesús es paradigmática porque hace recordar su vida y su práctica de libertad" (Mesa 2001, s/p).

4. Jesús el galileo, un Otro, personalmente coherente
La migración que consolidó el sentido de convivencia inclusiva

Algunas puntualizaciones antes de pasar al tercer y último capítulo. Hemos señalado al inicio que entendemos el modelo de Jesús como un estilo de vida demostrado en el día a día. Modelo de convivencia alterna e inclusiva que parte del reconocimiento del Otro – persona hacia la construcción de vínculos de justicia y equidad. A este modelo social lo denominamos el paradigma de la Otredad.

Jesús negó, denunció y descalificó el culto al poder – dominio (imperio – templo) como criminales valores en contra de la vida en todas sus manifestaciones. Denunció analécticamente (desde la experiencia del Otro – persona) el abuso de poder, la exclusión, el engaño y la especulación de la fe. Su movilización socio – político – espiritual se dió desde la comprensión y el compromiso con un Dios históricamente presente que "no es avaro, tacaño [o] amigo del cálculo, [todo lo contrario es] generosidad vertida sobre toda la creación y sus criaturas" (Araya-Guillén 2009, 149).

El proyecto jesuánico partió del Otro – persona como ser digno y dignificable individual y colectivamente. Los modelos imperantes partían de si hacia ellos mismos, hacia la eliminación de todas las diferencias y amenazas a la estabilidad de los poderes hegemónicamente constituidos. El ejercicio de estos poderes excluyentes solo les permitía partir y llegar a ellos mismos. Él Otro – persona, viuda, infante, extranjero, discapacitado psico – físico, etc., fue absolutamente excluido, estigmatizado e invisibilizado.

En medio del reconocimiento de esas otras otredades Jesús se enfrentó contra sus propias limitaciones ideológicamente excluyentes (Mc 7, 24-30). El imaginario social del proyecto de Jesús sobre la convivencia inclusiva no nació con él. Su opción por los pobres no estaba inscrita en su ADN bioquímico. Él construyó y reconstruyó su imaginario social excluyente de sí y del Otro – persona, por un imaginario que lo condujo a su entrega máxima. J.L. Vargas (2007) apoyado en Castoriadis (1993) a razón de los imaginarios señala, "El imaginario no es imagen de…es creación incesante y esencialmente indeterminada (social – histórica – psíquica) de figuras/formas/imágenes, y sólo a partir de

éstas puede tratarse de ‘algo’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de esta creación”.

Jesús emigra a Jerusalén. Se desplaza a la capital, el centro de la toma de decisiones, la meca de la concentración de los poderes vistos de la estructura de la institucionalidad, más no desde el modelo de convivencia inclusiva propuesto por Jesús el galileo. La creación de periferias sociales, la imposición de la lógica centralista del imperio creo relaciones sociales de adversarios, de víctimas y victimarios. El paradigma de la Otredad no lo cantamos a los cuatro vientos de forma romántica y con sonrisa en labios. Es un proyecto de sensibilización que se teje en la historia de la humanidad desde que el primer ser humano reconoció a Otro ser humano igual a sí.

El proyecto de convivencia inclusiva, equitativa demanda acciones que reparen los daños, reconcilien las enemistades y perdonen las omisiones, errores y reincidencias. Esta suerte de “migración” de Uno hacia el Otro es el difícil camino que permitirá quebrar el consciente colectivo alienado por la indiferencia y el individualizante egoísmo globalizado en el cual cada vez más nos vemos sumergido. La visión social excluyente en donde el Nosotros se ha visto fragmentado por el Yo tendrá que pasar un radical paso de conversión e inversión de valores para poder ingresar en procesos sociales sosteniblemente inclusivos.

CAPITULO III

EL OTRO PEQUEÑO

La visión invertida del poder desde el reino de Dios

> Una idea o una teoría no deberían ser pura y simplemente instrumentalizada, ni imponer sus veredictos de manera autoritaria; ella debería relativizarse y domesticarse. Una teoría debe ayudar y orientar las estrategias cognitivas conducidas por los sujetos humanos.
>
> Edgar Morín 1921

INTRODUCCIÓN

Frente a los retos y riesgos que nos exige la aventura de hacer de la inter y trans disciplinariedad un estilo de análisis e investigación consideramos que nuestro acto teológico debe guardar siempre la autonomía de principios que encontramos en el estilo pedagógico de Jesús el galileo. Desde la deontología de los códigos de Hammurabi hasta la pedagogía compartida por Jesús heredamos modelos de convivencia basados en el derecho y la justicia como valores fundantes. Estos modelos precedieron con creces al propuesto por los principios de igualdad, justicia y fraternidad de la revolución francesa (1789) o a las inspiraciones económicas y filosóficas de personajes como F. Hegel, M. Engel o C. Marx.

Desde ese sentido de la autonomía de principios y valores de convivencia social hacemos eco – a manera de introducción – de lo dicho por Hans Küng (1975) al respecto de nuestras teorías asumidas como insumos metodológicos,

> ¿No deben también los teólogos saberse vinculados a la «tradición de pensamiento crítico»? Los más osados de entre ellos, en la Edad Antigua, Media y Moderna, contribuyeron en parte no pequeña a la tarea de ilustrar a la humanidad frente a mitologías, ideologías y oscurantismos de todo tipo. Pero tampoco esperaban gran cosa de una mistificación de la razón.

> También, según la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno-Horkheimer, los ingenieros de la sociedad, que por tan razonables se tienen, distan de ser verdaderos «ilustrados». Han hecho del principio racional de la Ilustración el instrumento de la organización social y, con su instrumentalismo, han originado un sistema tecnológico coercitivo en el cual se niega a sí mismo lo que había buscado la Ilustración como libertad, igualdad y felicidad (Küng 1975, 100-101).

Las teorías pasan de moda, pierden vigencia, son superadas, negadas y replanteadas. De esta misma forma pasan todos aquellos individuos que depositaron sus confianzas en ellas sin considerar que las ideologías como tal son transitorias y relativas, más la experiencia con el Dios de la justicia y la equidad permanece para siempre. En nuestra tesis intentamos tener asidero en el kerigma y la praxis de justicia y equidad promovido por Jesús como estilo de convivencia y *modus vivendi* cotidiano de relacionalidad. Victorio Araya-Guillén[24] (1974) apoyándose en Gustavo Gutiérrez sostuvo, "en otras palabras esta reflexión praxeológica se alimenta de la 'capacidad humana de asumir responsablemente la historia', como sujeto y no como objeto de ella (Gutiérrez 1970, 24-25). Procesos históricos de conversión (*metanoia*) que se apoyan en experiencias genuinas con el Dios de la vida, entendiendo "la experiencia de Dios como *praxis ética* [transitando la complejidad del] paso de la *Theo-logía,* a la *Theo-praxis* (Araya-Guillén 2009, 132).

Desde el modelo del reino de Dios nos queremos sumergir en el tema que nos aboca en este tercer capítulo. El modelo de convivencia inclusiva del proyecto de Jesús que invierte el sentido de las relaciones sociales excluyentes y violentistas como las vimos descritas en los modelos jerárquico – excluyentes que nos planteó Horkheimer, Adorno y Mora. Esta inversión social nos exige redimensionar el imaginario excluyente, basado en la confrontación de adversarios, por nuevos imaginarios inclusivos que promuevan el poder del amor como fuerza inclusiva sobre las concepciones abstractas – totalizadoras del poder excluyente desde la perspectiva institucional.

Jesús no promovió la "toma del poder", como un acto socio – político de empoderamiento. No generó conductas autónomas y autosuficientes a partir de la modificación de la conducta de las instituciones. Confrontó el abuso del poder entendido

---

[24] Académico catedrático de Teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) y en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional (UNA), San José, Costa Rica.

como instrumento excluyente desde la profundidad del ser humano y no desde las entrañas de la institucionalidad como punto de partida.

Jesús, activó el poder (como fuerza individual y colectiva) desde la complejidad de de la cotidianidad y de las relaciones sociales del entorno inmediato. No promovió la lucha entre adversarios, sino, los interpeló y confrontó desde la exigencia a transitar el camino de la conversión (*metanoia*) sobre las bases de códigos éticos que contaban con la justicia y el derecho como referentes fundantes. Fue así, que la propagación de los anti – valores del reino de Dios se convirtió en caldo de cultivo de todo tipo de iniquidad social de índole personal, grupal o institucionalizada.

Será Ellacuría que desde la sensibilidad de la experiencia de fe y del martirio nos devuelve al misterio de la interpelación de Jesús el galileo quien consideró el amor como fuerza vertebral del proyecto que defendió y por el cual entregó su vida,

> ¿Será posible abordar la Biblia partiendo primordialmente no del misterio de Dios en sí mismo, ya sistematizado y elaborado por los hombres (sic) (lectura descendente), sino de la aprehensión directa de la constante acción de Dios entre los hombres (sic)? ¿Cómo descubrir en la Biblia la postura de Dios frente a la pobreza de los hombres (sic), frente a la violencia de unos contra otros, frente a la opresión inscrita en el tejido mismo de las organizaciones sociales humanas? ¿Cómo a partir de ahí, llegar a intuir en el misterio de Dios, radicalmente acogido, otros rasgos menos percibidos y teológicamente menos escrutados anteriormente? ¿Cómo, a partir de ahí, escudriñar el misterio del hombre (sic), el sentido de su vida en la respuesta a Dios y en la construcción libre de su propio mundo? (Ellacuría 1990, 261)

Las interrogantes planteadas por Ellacuría nos brindan – desde el inicio de este tercer capítulo – la posibilidad de redescubrir, desde la experiencia de fe (personal y comunitaria) el rostro oculto de una fuerza – al interior del consiente humano – que puede convertirse en instrumento de exclusión, opresión y muerte. Oscuridades en donde se debaten permanentemente el riesgo de hacer del poder una posibilidad de opresión, sometimiento y humillación del Otro – persona o hacer de esa misma fuerza (poder) un medio eficaz para la construcción de realidades sociales justas con iguales oportunidades de realización personal y colectiva para mujeres y varones como hijas e hijos del mismo Dios.

Quepa dejar en claro que la propuesta del tercer capítulo es más teológica que bíblica. Vale decir, en virtud de los objetivos propuestos como marco referencial metodológico de la presente investigación no ahondaremos exhaustivamente en pormenores

bíblicos – exegéticos con la intención de no desviarnos básicamente del perfil del programa académico.

En una primera parte reflexionaremos sobre la relación que encontramos en la actitud de la familia de Zebedeo y el significado del sentido del poder excluyente al interior de la comunidad de creyentes como lo entendía Mc y Mt. En un segundo momento, reflexionaremos sobre el sentido del martirologio en las palabras de Jesús y su relación con el sentido del compromiso como venía siendo asumido por los discípulos y discípulas. Y, en tercer y último momento, observaremos el modelo de convivencia socio – política que propuso Jesús de forma inclusiva y no excluyente. Esta lectura nos llevará a las reflexiones finales sobre la polaridad de las organizaciones y grupos sociales en América Latina (CEBs, Comedores populares, asociaciones barriales, redes sociales, etc.).

Por último, concluimos con lo dicho por Morin, "El pensamiento simplificante es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple *(unitas multiplex).* O unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad (Morin 1998, 30). El poder (*dunamis*) administrado desde esta complejidad – *multiversalmente* vinculante – entiende el bien común, solamente si es vivido desde el intercambio de relaciones de equidad y no desde la simplicidad del individualismo y la naturalización de los procesos históricos. Este fenómeno de la indiferencia del Otro – persona intentaremos descifrar en la interacción social de la familia de Zebedeo de cara al proyecto comunitario de Jesús.

6. La familia de Zebedeo y el sentido del poder excluyente

Empezamos señalando la complejidad que existe en las interpretaciones teológicas acerca de la vida de Jesús y la comunidad de discípulas y discípulos. La riqueza de las tradiciones en la estructuración de los evangelios nos evidencia la gama de perspectivas socio – culturales desde las cuales las comunidades de fe del primer siglo releyeron teológicamente la fe en el resucitado. Intencionalmente hemos escogido el texto de Mateo 28, 20-28 en donde la tradición mateana introduce la participación de la mujer en su calidad de madre de Jacobo y Juan los "hijos del trueno" Zebedeo (Mc. 10,35). Señalamos sin embargo, la veracidad que nos merece la tradición marcana en su calidad de primera tradición cronológicamente entendida, la cual la consideramos de igual forma.

Trevijano señala,

> La libertad con que Mateo revisa la tradición, que es para él texto de Mc, y con que organiza el material de otras fuentes, como la colección o colecciones de dichos "Q" es típicamente midrástica, La lectura de una tradición a la luz de una nueva situación es muy frecuente. Mt. y Lc. son una relectura de las tradiciones contenidas en Mc y Q (2001, 54).

La tradición marcana cita a los "hijos de Zebedeo" (trueno) en más de una oportunidad (1,19; 3,17; 10,35). En todas esas oportunidades las referencias familiares son dirigidas al vínculo paterno. Marcos no hace aparecer la presencia de la madre como lo hace Mateo en dos oportunidades (10, 35; 27,56). Lo que nos dejan entrever que la no ingenuidad de la tradición mateana al localizar a la madre de los "hijos de Zebedeo" como una de las discípulas que accede a realizar la solicitud pro los lugares de privilegio.

Aguirre y Rodríguez (1992) apoyados en algunas evidencias históricas sobre la tradición mateana sostienen, "[la tradición] fue [conocida] por Ignacio de Antioquia a (fines del siglo I e inicios del II por la *Didakhé* (VIII, 2; I, 3ss; [la cual] también procede de Siria, de la primera mitad del siglo II) y probamente, por la I Pedro" le hace pensar que su composición data de tiempos previos al final del siglo I. Para los autores la el texto de 22, 7 hace clara alusión a la destrucción de Jerusalén, coincidiendo con la mayoría de autores que localizan la fecha de su composición después del año 80.Para Brown la fecha de composición oscilaría entre los años 80 – 90 d.C (más/menos una década)" (Brown 2002, 248).

Aunque desde el mismo Brown (1986), Víctor Codina sostiene,

> Podemos afirmar que la mayor parte del nuevo testamento fue escrito después de la muerte del último apóstol conocido. A excepción de las cartas indiscutiblemente paulinas (Tesalonicenses, Gálatas, Corintios, Romanos, Filipenses, Filemón), el resto del Nuevo Testamento se escribe en el último tercio del siglo I, cuando los apóstoles ya habían muerto (1990, 29).

Nuestra opción al escoger la perícopa de estudio se debe a la relevancia de la discusión y confrontación que se generó al interior del grupo de discípulas y discípulos en torno a la pretensión – de la familia de Zebedeo – de ocupar puestos de privilegio y poder en torno a Jesús. No era una lucha social entre grupos de diferente raigambre. La confrontación se dio al interior de la misma comunidad pospascual.

Los textos entretejen las expectativas mesiánicas en torno a una serie de promesas que se encuentran en el mismo evangelio (Mt.19, 28-29BJ). Estos relatos de carácter mesiánico son de significancia ambigua desde las perspectivas del poder político de carácter escatológico de frecuente promoción popular en la época.

Según R. Brown (2002) el hecho que el relato mateano agregue a la madre de los hijos de Zebedeo – a diferencia de Mc – puede obedecer al deseo de "evitar la deshonra de los discípulos" (Brown 2002, 276). Esta probable sustitución de personajes con la – posible – finalidad de cuidar la imagen de los discípulos de cara a la comunidad mateana nos confirma el sentido de inferioridad con la cual la mujer era clasificada en la sociedad de aquel entonces, así como la inseguridad y el miedo que comenzaba a caracterizar la incipiente institucionalidad androcentrica encabezada por los "padres de la Iglesia".

Desde la *historia de las formas* (*Formgeschichte*) esta suplantación de personajes no sería nada extraño para Rudolf Bultmann (1968) quien afirma que en el período de creación de las primeras tradiciones "la gente…recordaba [a Jesús], reunía información sobre él y hasta se permitía inventar nuevas tradiciones sobre Jesús" (Gerhardsson 1980, 49). No obstante, nuestra tesis es rescatar la presencia de la mujer en el texto desde un contexto de martirio que fue experimentado tanto por mujeres como por varones.

Jesús ofrece "doce tronos para gobernar a las doce tribus de Israel" Mt. 19, 28 BJ (BJ). Para Brown "los doce [habían] recibido garantías de poseer sendos tronos para el juicio, cuando el Hijo del hombre (sic) esté sentado en su gloria; evidentemente esto no es lo mismo que sentarse a su derecha e izquierda en el Reino" (2002, 276).

Tanto para Marcos (40 d.C) como para Mateo (70-80 d.C) el poder como riesgo y problema socio – político, en las primeras comunidades, era una realidad a ser releída teológicamente teniendo el martirio como contexto del abuso de poder y violencia institucional que les acechaba permanentemente a las comunidades de discípulos y discípulas de Jesús el galileo. Las luchas de poder quedan evidenciadas en ambas tradiciones. En palabras de Pikaza, "[es] el deseo de poder que termina haciendo al hombre (sic) esclavo de sus propias apetencias y enemigo de los otros" (Pikaza 1997, 146).

Las expectativas mesiánicas temporales que abrigaban la comunidad de creyentes hicieron perder la dimensión mediata del cumplimiento histórico del anuncio del reino de Dios puesto en boca de Jesús a través de las tradiciones. La esperada irrupción inmediata

del gobierno de Dios a través de las comunidades de discípulas y discípulos crearon las condiciones propicias como para que el poder (individual – colectivo) se convierta en una elemento de discordia y confrontación violenta al interior de las mismas comunidades de creyentes.

El Frei Carlos Mesters señala, "Santiago y Juan estaban dispuestos a sufrir con Jesús (Mc 10, 39 BJ), pero eran muy violentos (Lc 9,54) (Mesters 1999, 91). Jesús los llama "hijos del trueno" por dos posibles razones: primera, por hacer referencia al temperamento explosivo del padre o segundo, por asociar el temperando explosivo de los hermanos con el temperamento de Zebedeo (Mc 3, 17 BJ). De una u otra forma, el poder tal cual era asumido desde la perspectiva de la familia de Zebedeo excluía e invisibilizaba a la comunidad de creyentes emulando el modelo de exclusión y fragmentación de la sociedad que promovía y defendía el imperio romano y la religiosidad judía oficial. Esa violencia que Jesús percibió en los hijos de Zebedeo la tradición mateana la volcó en la figura de la mujer, haciéndola aparecer a ella como la "hija del trueno".

El cambio de perspectiva entre ambos relatos (Mc y Mt) es relevante. La individualización que realiza la tradición mateana sobre la mujer desfigura el sentido del poder como fuerza inclusiva y lo instrumentaliza institucionalmente desde las modificaciones patriarcales del momento. Lo cual no nos quita – de igual forma – la posibilidad de pensar que Mt al colocar a la mujer abría las posibilidades a la incidencia pública de un sujeto colectivo – hasta entonces relegado – a las labores domesticas y excluidas de la vida política. Otra posibilidad es que la alusión de la mujer realizada por la tradición mateana haya sido expresión de la violencia institucionalizada e instrumentalización ejercida en contra de las mujeres. El texto de Mc pluraliza la acción de la familia de Zebedeo, Mt lo individualiza señalando a la mujer como artífice principal de la pretensión del poder solicitado. Si está presente la madre o no lo está no lo sabremos, podríamos presumir que esté, pero que en el caso de Mc la mención de la mujer no fue posible en su contexto.

La presencia de la mujer – en la época en la cual fueron redactadas ambas tradiciones – fue muy diversa. Una cosa era teologizar con la vida de Jesús antes de la destrucción del templo y otra muy distinta fue hacerlo después. La institucionalización de la comunidad de discípulos y discípulas se da básicamente después de la caída del templo (70

d.C). La jerarquización patriarcal de las primeras comunidades – después de la caída – se encargaría de desplazar a la mujer de todo protagonismo social y político al interior de las frágiles comunidades de discípulos y discípulas. La institucionalización de la iglesia – como signo histórico pospascual – se encontró mucho más representada en la tradición mateana que marcana. La jerarquización patriarcal del poder se hizo evidente en el texto de Mt 20, 20 – 28 BJ.

Si nos planteamos el estudio del poder como fuerza vinculante/inclusiva y no excluyente es porque para entender el debilitamiento o fortalecimiento de las comunidades de fe en América Latina necesariamente tenemos que tener en claro y aceptar las tensiones sociales que se dan al interior de las más cotidianas relaciones sociales: escuelas, universidades, familias. Iglesias, redes sociales y asociaciones de diversa índole. Los tipos de poderes (personal, grupal, institucional, etc.) asumidos desde la teoría crítica – como la vimos con Horkheimer y Adorno – hasta la jerarquización androcentrica del acto litúrgico -– como no los presentó Mora -– nos traen en sí una historia de relaciones de poder que puede ser interpretada desde diversas ópticas. Está claro que sin transitar caminos de conversión (*metanoia*) genuina, profunda e integral cualquier propuesta de convivencia inclusiva podría ser tan peligrosa como las convivencias excluyentes y jerarquizadas promovidas y sostenidas ideológica y económicamente por el *status quo* religioso o secular.

Frente a tal cruda realidad coincidimos con aquellos que sostienen que se debe leer y releer con nuevos ojos los orígenes de la génesis de la iglesia. Renovadas y nuevas aproximaciones contextualizadas contribuirán con una pertinente comprensión del quehacer eclesiológico y su desarrollo histórico llegando de esta manera a la "verdadera eclesiogénesis latinoamericana" (Codina 1990). Esta manera de ser Iglesia se presenta ante el mundo como modelo de convivencia inclusiva y equitativa en donde las relaciones sociales cuentan con parámetros valorativos que surgen desde las mismas entrañas de los evangelios. Sin olvidar que existirán diferentes lecturas de una misma realidad como lo señalará Codina.

Para Codina (1990) una lectura clásica de la eclesiogénesis reconocerá que "Jesús fundó una institución religiosa nueva, con sus jefes (Mc 3, 7), con Pedro a la cabeza (Mt 16), con los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, con encargo misionero de ir a

todas las naciones (Mt 28 BJ) (1990, 25). Por otro lado, para el mismo autor, una lectura rupturista – de los inicios de la iglesia – afirma que la "Iglesia nace de la fe pascual, pero sin conexión con el Jesús histórico (Bultmann). "[Para esta lectura] Jesús no fundó la Iglesia, ésta nació al margen o tal vez incluso en contra de lo que Jesús quería" (1999, 25).

La lectura dialéctica sostiene que "hay entre Jesús y la Iglesia una continuidad discontinua, o una continuidad continua [la] Iglesia pascual y pentecostal está íntimamente enlazada con Jesús […] con su opción por los marginados, con su plan de congregar el nuevo Israel, con su grupo de discípulos (sic)…por esto los evangelios nacieron después de los escritos paulinos, como una exigencia de conocer la vida de Jesús histórico para fundamentar la comunidad eclesial… (Codina 1990, 26).

Una lectura analéctica de esta perícopa nos induce a interpretar de forma inclusiva la propuesta de Jesús. Muy posiblemente la presencia de la mujer – en la perícopa mateana – creó en el imaginario social de la época la idea del adversario, del opuesto en torno a las pretensiones de poder al interior de la comunidad. Era la comunidad de discípulos que se opondría, ya no solo, a las pretensiones de dirigencia que evidenciaron los hermanos, sino a la mujer (discípula) como artífice y generadora de tal pretensión.

No queremos decir con esto que en las relaciones sociales del circulo inmediato a Jesús las mujeres no hayan tenido participación alguna dentro de la toma de decisiones de la comunidad – entendida como organización política. Otra cosa es que las tradiciones las haya invisibilizado. Sostenemos que ya sea desde los ojos de la tradición mateana o marcana el poder asumido desde la opción de Jesús pasaba por el camino del martirio lejos de los privilegios y honores que ofrecía institucionalizar jerárquicamente la comunidad.

El modelo jesuánico se caracterizó por confrontar los opuestos sociales a la luz de una ley basada en el principio del amor y el derecho. Jesús vino a cumplir la ley y no a abrogarla. Él no vino a distribuir ni menos aún a negociar puestos de privilegio, ni a familiares, ni amigos de su preferencia o línea ideológica, él no hizo de la división o fragmentación social una de las piedras angulares del proyecto. Su método praxeologico (camino) fue dialéctica y analécticamente dialogal.

Como señala Küng,

> Él no predicó ninguna revolución, ni de derechas ni de izquierdas: Ninguna *instigación a negarse al pago de los impuestos: Dad al César lo que es del*

> *César, pero no deis al César lo que es de Dios. Ninguna proclamación de una guerra de liberación nacional: Jesús se dejó invitar a comer por los peores colaboracionistas tan odiado o más que los mismos paganos. Ninguna propagación de la lucha de clases: Jesús no dividió a los hombres (sic) como tantos militantes de su tiempo (según el esquema amigo-enemigo) en hijos de la luz e hijos de las tinieblas. Ninguna melancólica renuncia socio-revolucionaria al consumo: Jesús celebró banquetes de fiesta en una difícil época de esclavitud política y miseria social. Ninguna abolición de la Ley en aras de la revolución: Jesús quiso ayudar, curar, salvar, no hacer feliz al pueblo por la fuerza conforme a la voluntad de algunas personas determinadas. Primero el reinado de Dios, y eso otro se os dará por añadidura* (Küng 1975 237,38)[25].

Queremos señalar que no es nuestra intención hacer del análisis de la perícopa de los “hijos del trueno” un himno a la debilidad del ser humano frente a las tentaciones del poder o presentar a un Jesús como indiferente a las realidades terrenales, nada más lejos de nuestra intención. Como lo señalamos líneas arriba, Jesús no le huyo a las confrontaciones, todo lo contrario, su estilo de vida cuestionó fuertemente el *status quo* de la época siendo esta una de las causas por las cuales fue asesinado.

Jesús no se vendió. Coincidimos con José María Castillo (2005) cuando sostiene, “ante todo, hay que tener en cuenta que los evangelios presentan a Jesús como agente de división y enfrentamientos mortales: él no vino a traer paz, sino espadas y división (Mt 10, 34-36; Lc 12, 49-53 BJ), de manera que quienes le sean fieles tendrán que soportar también el enfrentamiento con los poderes religiosos y civiles de este mundo (Mt 10, 16-31 BJ).” (Castillo 2005, s/p). Los evangelios dan testimonio que Jesús no negoció su mensaje para contentar a las cúpulas de poder, menos aún, se alió con los poderes religiosos de su época en búsqueda de reconocimiento, honor y prestigio.

Castillo señala,

> Todo esto indica solamente que la persona de Jesús resultó ser una figura conflictiva y problemática en extremo, de manera que, en los evangelios, aparece constantemente la indicación de que las autoridades querían matarlo […] El enfrentamiento, la persecución y la amenaza de muerte le acompañaban día y noche por donde quiera que fuera. Teniendo en cuenta que no se trataba de un peligro localizado en una persona o incluso en un grupo determinado; el peligro venía de todos los grupos y facciones más poderosas de aquel tiempo y de aquella sociedad (2005, s/p).

---

[25] Los énfasis del texto fueron realizados por el mismo autor.

La confrontación de poderes en el desarrollo del ministerio de Jesús era un hecho innegable para las cuatro tradiciones evangélicas. De igual forma hemos visto que el grupo de Jesús no estaba libre de todo tipo de confrontaciones, contradicciones y disputas entre sus miembros. Lo que quieren mostrarnos los evangelios es la situación por la cual atravesaban las comunidades de fe. Sus tenciones, crisis y pérdida de sentido comunitario eran el reflejo de las tensiones y crisis extra muros de sus jurisdicciones religiosas. Muy probablemente el aniquilamiento de su jefe (Jesús) y la única posibilidad a cualquier protagonismo mesiánico de índole política , así como la violencia institucionalizada traducida en persecuciones, torturas y muertes formaban parte de este gran desconcierto traducido – al interior de las comunidades – en conflictos y confrontaciones.

7. Martirio: historia y teología del asesinato del Dios – Persona *Mysterium* del Otro – martirizado

"Pueden beber el trago amargo de la copa y el bautismo que yo bebo"

Mc 10, 38b; Mt 20, 22b BJ

La madrugada del 16 de Noviembre de 1989, dos mujeres, Elba Ramos y su hija Celina, así como cinco sacerdotes jesuitas fueron asesinados en las instalaciones de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) del El Salvador, Ignacio Ellacuría, rector de la UCA; Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López.

> Si una consideración espiritualista de la pasión lleva a la evasión del compromiso histórico que conduce a la persecución y a la muerte, un compromiso histórico con el pueblo crucificado obliga a volver la mirada sobre el sentido teológico de ese compromiso y a retrotraerse así a la pasión redentora de Jesús. La consideración histórica de la muerte de Jesús ayuda a la consideración teológica de la muerte del pueblo oprimido, y ésta remite a aquélla (Ellacuría 1990, 196).

El padre Ellacuría bebió aquel trago amargo y fue bautizado con la sangre que baño su cabeza como resultado de la furia encarnecida de un sistema que no toleró el grito de justicia en sus cuellos, él Mons. Romero, Elba, Celina y cientos, respondieron positivamente a la pregunta de Jesús. La propuesta de un nuevo orden de cosas desde la perspectiva de Jesús no lleva inscrita la alegría de una

> campaña electoral llena de luces, dinero y fuegos artificiales. "El Nuevo Testamento está muy lejos de un triunfalismo eclesiástico, sino que, por el contrario, alienta una Iglesia pobre, mesiánica y martirial"

(Codina 1990, 33).

A diferencia del relato marcano, en Mt – por un factor cronológico – la relectura del pasaje Mt 20, 20-28 BJ puede hacer alusión a los martirologios sufridos por: Jesús (33 d.C), Jacobo (41- 44 d.C), Pedro (64 ¿? d.C) y Pablo (67 ¿? d.C). Fueron Pedro, Jacobo y Juan a los que Jesús escoge para que los acompañara en el huerto de Getsemaní aquella noche del arresto (Mt 26, 37). Para Jamieson y Fausset (2002) "la expresión "beber del vaso" es en las Escrituras una figura que significa hartarse o del bien (Salmos 16: 5; 23: 5; 116: 13; Jeremías 16: 7) o del mal (Salmo 75: 8; Juan 18:11; Apocalipsis 14: 10). Aquí se refiere al vaso del sufrimiento — o ser bautizados del bautismo de que yo soy bautizado? — Compárese con el lenguaje del Salmo 42:7" (2002, 124).

La relectura que la comunidad mateana realiza a la tradición marcana se basa en una experiencia (tradición Marcana) que según los especialistas coincide con el asesinato de Jacobo uno de los hijos de Zebedeo. La persecución y asesinado de Jacobo en Jerusalén data al tiempo del Rey Agripa I (41-44 d.C) según lo atestigua el libro de los Hechos de los apóstoles 12, 2 (Theissen 1997, 21; 188; G. Zuntz 1984).

Por tal razón, sostenemos que la participación de la madre de los "Hijos de Zebedeo" en el relato mateano nos podrían otorgar indicios de la participación de las discípulas en las experiencias de persecución y martirologio sufridas a los inicios de las persecuciones (30-40 d.C).Es, pues, desde el martirologio que asumimos la hipótesis que la introducción de la mujer en el relato podría hacer honor a la mujer – antes que mancillarlo – reconociendo, primero, la presencia empoderada de la mujer frente a Jesús y la comunidad y segundo, abriéndole el espacio discursivo y público el cual estaba reservado a los varones.

El posicionamiento de la mujer fue desde una persona que tenía en claro, psicológica y emocionalmente, lo que quería para su familia. Esta fue la forma en que la tradición mateana la presentó. Lejos de ser figurada o no su presencia en la perícopa. El texto no indica si Jesús se dirigió a ella o solo a sus hijos cuando les interpela diciéndoles: ¿Pueden acaso beber el trago amargo de la copa que yo voy a beber? La tradición coloca la

pregunta en boca de Jesús sin precisar el destino, sin nombre propio. Él lanza la pregunta y los que responden – según la tradición – son los “hijos del trueno”. La asociación figurada de la *copa de la pasión* con el relato del huerto de Getsemaní (Mt 26, 36ss BJ) forma parte del complejo desarrollo literario el texto.

Concluimos con dos textos emblemáticos: el primero del eco que realiza Gustavo Gutiérrez de Luis Espinal,

> El martirio es algo que se encuentra, pero que no se busca. Nos parece profundamente sana y cristiana la afirmación de Luis Espinal: «El pueblo no tiene vocación de mártir. Cuando el pueblo cae en el combate, lo hace sencillamente, cae sin poses (...). No hay que dar la vida muriendo, sino trabajando. Fuera los eslogans que dan culto a la muerte (...). La revolución necesita hombres lúcidos y conscientes; realistas, pero con ideal. Y si un día les toca dar la vida, lo harán con la sencillez de quien cumple una tarea más, y sin gestos melodramáticos». El texto adquiere mayor relieve si pensamos que Luis Espinal fue asesinado poco después de escribir esas sencillas y hondas líneas (Gutiérrez 1983, 175-176).

El segundo texto es el eco que hace Jon Sobrino (1990) de Mons. Romero,

> Estas vidas martiriales comenzaron con la verdadera encarnación, con la *kénosis* de Jesús. Como lo dijo en palabras escalofriantes monseñor Romero: Me alegro, hermanos, de que en este país hayan asesinado a sacerdotes... Pues sería muy triste que en un país en que tantos salvadoreños son asesinados, la Iglesia no contara también sacerdotes entre los asesinados... Es una señal de que la Iglesia se ha encarnado en la pobreza... Una Iglesia que no sufra la persecución, esa Iglesia tenga miedo. No es la verdadera Iglesia de Jesús (Ellacuría 1990, 229).

Podríamos añadir que este texto adquiere un doble relieve, por un lado, si hacemos caso que Mons. Romero fue asesinado, como Luis Espinal, más aún, si pensamos que Jon Sobrino se encontraba en la lista de los condenados a muerte – junto con los demás sacerdotes jesuitas – aquella madrugada del 16 de Noviembre de 1989 UCA. Esta nube de mártires ofrendó sus vidas en la búsqueda incansable de valores inclusivos como pilares de la convivencia entre seres humanos. No buscaron, ni aceptaron puestos de poder para desde allí pisar al Otro – persona invisibilizada y excluida. Ellos y ellas no discutieron sobre cargos y puestos como espacios de poderes ficticios. Optaron por el poder del amor (como fuerza vital y no como instrumento), lógica que no era compartida por los ejecutores de crímenes, torturas y persecuciones en nombre de un dios llamado imperio.

La comunidad de Mc como la de Mt eran consientes de la copa que bebió Jesús. Y, dependiendo de la época de redacción del texto tenían en claro las persecuciones, torturas y muertes a las cuales estaban sometidas las comunidades de creyentes. Aquel Jesús en el cual creyeron estaba nuevamente siendo martirizado en medio de ellos. Lo que dejan entrever , de igual forma, es la siempre peligrosa posibilidad de perderse en los espejismos del poder, del privilegio y los tronos que invitan a sentarse y gobernar desde allí el mundo, olvidando el camino (método) compartido en los inicios por el galileo.

Dios cae asesinado. Hasta el día de hoy sigue siendo bañado en sangre, secuestrado y secuestrada, torturado y torturada, vejado y vejada. Hasta el día de hoy *los pequeños y las pequeñas* – de Jesús el galileo – siguen bebiendo de esa copa teñida de exclusión, indiferencia y desamor. Esa indiferencia que nace en el individuo, sale y se dirige a él mismo, como máxima de su individualismo e indiferencia social. La sangre del ser humano y la creación en su conjunto que clama a los cielos es aquella que los discípulos y discípulas bebieron y derramaron. Los "hijos del trueno" siguen luchando en medio del proyecto del reino de Dios debatiéndose entre la bebida que ofrece el imperio del poder instrumentalizado o la bebida que invita a beber el Camino (vida) inclusivo y solidario que vimos y nos propone permanentemente Jesús.

8. ***Dunamis*[26]: La fuerza del amor y el servicio
El camino del Otro – empoderado**

"Entre ustedes no debe ser así…"
Mt 20, 26; Mc 10, 43 BJ

¿Cómo deben Ser entre los que creen ser del grupo de Jesús? ¿Cuál es nuestra seguridad que nos encontramos entre esos a quienes él se refería? Son las primeras preguntas que nos lanzamos cuando iniciamos con nuestras lecturas sobre el Otro. Esos momentos de silencio en donde uno se pregunta, ¿Qué seguridad podemos tener que estamos en el camino del Otro – persona, más aún que somos ese Otro – persona y no nos encontramos en la cera del frente, en la cera de aquellos que niegan esos rostros? Pequeño,

[26] Gr. Fuerza

servidor, esclavo, menor, son conceptos, palabras, que forman parte de un vocabulario casi inexistente. ¿Quiénes se plantean la importancia de unos de estos Otros antes mencionados?

Vemos las dos caras de las estructuras de dominación. Los dos lados de la misma moneda. "Y el mayor será como el menor" (Lc 22, 26). "Jesús exige, pues, a sus discípulos [y discípulas] un comportamiento reciproco completamente distinto al habitual a la sociedad. En otras palabras: Jesús exige una sociedad de contrastes" (Lohfink 1986, 60). La doble personalidad de aquellas estructuras de dominación se mueven desde nuestras estructuras filogenéticas hasta nuestras más secretas emociones. Esa otra cara de la estructura, la más fácil de combatir, de enjuiciar, de condenar, de censurar, la estructura de dominación de ese Otro – persona que nos es incomodo a nuestras seguridades e instalaciones bajo cualquier circunstancia.

De nada vale cualquier esfuerzo de transformación si dentro de sí encierra el egoísmo, el deseo de control y la manipulación de los poderes *de facto* o *de jure* como mecanismos de protección de esquemas mentales excluyentes y dogmáticos. La solidaridad como poder y el poder de la solidaridad son los elementos sin el cual todo principio crítico o conductista se vería destinado al ostracismo y la falencia histórica. El principio de la solidaridad y la alteridad trasciende cualquier espejismo de poder basado en la temporalidad del prestigio, la seguridad y la arrogancia del servilismo como actitud y comportamiento des–empoderado.

Hacemos eco de lo referido por el Proyecto "Nuevo Paradigma" quien a su vez se apoya en Röling (2000),

> La participación [y la solidaridad son] quizá [los] únicos medios con que cuenta la humanidad para construir la sostenibilidad que pueda revertir la vulnerabilidad generalizada que hoy destruye nuestro planeta. La dimensión institucional del desarrollo está constituida por el conjunto de sus reglas del juego, que lo hacen vulnerable o sostenible. Sin esta comprensión se vuelve prácticamente imposible negociar un diagnostico a través del cual la mayoría se convence de la necesidad de superar las reglas de la vulnerabilidad y de construir las premisas de la sostenibilidad, un desafío que no se puede logar con el argumento de la autoridad, sino con la autoridad del argumento, lo que requiere diálogo y, por lo tanto participación. Solo la acción colectiva puede salvar la especie humana y el planeta (Salazar 2001, 146).

Creemos que el camino [método] de la violencia, el poder mal direccionado y la insensibilidad eliminan los sueños de liberación integral transformándolo en pesadillas de

odios, pugnas y rivalidades. Soñar con modelos sociales participativos nos exige ubicarnos en la línea de las bienaventuranzas en donde solo a partir del Otro – persona se podrán construir experiencias de convivencia pluri–étnicas y pluri–culturales realmente sostenibles.

Desde la dignificación de la creación y del Ser humano aquellas imágenes de Dios deterioradas y desacreditadas podrían transitar el difícil y comunitario camino de la reparación, la restitución, el perdón, la justicia y equidad, descubriéndonos y descubriendo en el rostro del Otro – persona aquello que hay en mí que aún necesito reconocer, aceptar y transformar, caso contrario, ahora sí, todo nuestros nobles proyectos serán solo una triste y lamentable montaña de falacias.

Como señaló Ocampo haciendo eco de Blanca Castilla (2002),

> La existencia humana es apertura hacia el "otro" y ese "alter" con el que se relaciona es un "sí mismo" con una estructura análoga a la propia. Entre varón y mujer la apertura es también analógica, no idéntica ni radicalmente distinta, aunque cada uno se expresa enriqueciendo al otro, uno como "apertura hacia fuera" y la otra como "apertura hacia dentro": "la persona varón se podría describir, entonces como ser-con-desde, o coexistencia-desde, y a la mujer como ser-con-en, o coexistencia-en (Ocampo 2006, 56).

Desde las primeras hojas de esta investigación hemos transitado un camino con tres senderos por recorrer, ver, juzgar y actuar. En este método puesto e impuesto por la tecnología academicista te señala hacia donde deben dirigirse tus reflexiones, tus miradas, y percepciones. Si optas por no transitar el camino del juzgar, actuar, y ver estaríamos trastocando la nomenclatura metodológica bajo pena de caer en descredito. Ocampo (2002) nos propone el camino de la analogía, la analogía propone el camino de la analéctica y la analéctica propone el camino de la inclusión solidaria. El encuentro del Otro – persona en medio de la creatividad del caminante que no entiende de posiciones ni imposiciones, solo de movimientos: hacia adentro y hacia afuera. Movimientos que no entienden de tronos de privilegios sino de mesas solidarias. ¿Y, si en nuestro camino (método) se nos cruzan los tronos y truenos del poder o nos cruzamos por su caminos (método)?

La teóloga Janet May[27] señala,

> La convivencia de Jesús con sus discípulos [y discípulas] nos enseña que las comunidades están fortalecidas por la bendición de Dios. Pero, aún así, las comunidades, igual que los seres humanos, son capaces de equivocarse en sus decisiones. A esto lo llamamos "pecado social". Dios también les da visión y fuerza a las comunidades para que puedan corregirse, para que puedan cambiar y para que vuelvan a la práctica de la justicia (May 2010, 51).

El camino (método) de Jesús es analécticamente contextual. Hemos visto líneas arriba una ética de vida que se adapta a las circunstancias, a los diferentes contextos. "El que quiera ser el primero sea el servidor de todos…" Mc 10, 43 BJ. Una Ética contextual que se contextualiza en cualquier contexto. El camino seguido por Horkheimer, Adorno, Mora, Mead, Foucault, Dussel, Ellacuría, Marx, Celia, Silvia, Janet, Juana…nos exigió delimitar desde el principio ser claros en nuestra partida para ser claros en la llegada. No se puede llegar a puerto seguro si no se sabe que rumbo seguir.

El camino desde el Otro – persona es hacia nosotros mismos. Es la paradoja de las inversiones de sentido que Jesús nos invita navegar. La brújula del reino de Dios tiene los puntos cardinales "volteados de cabeza". Todos los autores referidos tuvieron su norte y sur de análisis y de síntesis, de negación, y de negaciones de las negaciones. Jesús nos propusó una dirección que parte desde el (*factum*) Otro – persona para llegar (*ad quem*) a nosotros y de allí caminar juntos contextualizándonos inclusivamente.

Janet May (2010) haciendo eco del teólogo Roy May[28] (2004) nos recuerda,

> El contextualismo tiene que ver con relaciones y funciones, más que con normas y reglas. Esta es una ética relacional. A diferencia de otros tipos de razonamiento moral, se preocupa por los sujetos específicos y se interesa por la persona y la comunidad. No es abstracta, parte de realidades concretas. Insiste en que las realidades concretas, o sea, el contexto mismo, son éticamente significativas (May 2004, 65).

Paradójicamente consideramos que la puerta de entrada al espacio (sin paredes) del modelo inclusivo de Jesús no es una puerta propiamente dicha. Jesús se rió de los que pensaban en que las cosas eran aquellas que su nombre señalaba. Todo por el contrario, estuvo claro para las tradiciones que Jesús se llamó así – o fue la manera que las

---

[27] Docente en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), en San José, Costa Rica.

[28] Académico catedrático y Director de la Escuela de Teología de la Universidad Bíblico Latinoamericana (UBL), San José, Costa Rica.

comunidades calificaron a Jesús – como pan, puerta, vid, verdad, camino, sembrador, luz, etc. Las tradiciones del oficialismo político – religioso no estuvieron capacitados para desentrañar el significado del símbolo aplicado desde la perspectiva de la periferia. Jesús nos invita al encuentro inclusivo a través del símbolo encarnado en la realidad. El pan como puerta de entrada al espacio de convivencia solidaria. Al compartir, el partir el pan con los Otros – personas es el camino (método) al Camino (vida) inclusivo de la convivencia en el espíritu del reino de Dios.

Roy May concluye señalando,

> "Frente a esto […] hemos de asumir una actitud caracterizada por: El reconocimiento de lo diferente, que es descubrir al otro y a la otra persona o mejor dicho, permitirse ser 'descubierto' por el otro y la otra (frente a la imposición arrogante)" (May 2008, 28).

9. CONCLUSION

Hoy la creación en su conjunto se debate entre la autodestrucción y la preservación de su existencia. La polarización del mundo entre los que tienen el control político – económico y los descontrolados económica y políticamente incrementa y ahonda las brechas entre los empoderados a partir del desempoderamiento de las mayorías excluidas en el planeta por razones de etnia, confesión religiosa, orientación sexual, *status* económico y de conciencia. Al otro lado del charco nos encontramos con las fuerzas socio – económicas – políticas que manejan el poder institucionalizado desde sus diferentes fracciones (familia, iglesia, Estado, medios de comunicación y las corporaciones financieras) brindándonos siempre un panorama de confrontación social.

Esta realidad nos demuestra la trampa en la cual se ha visto envuelto el mundo: reinar a partir de la acumulación y la fragmentación del ser humano y la creación en su conjunto. El espejismo de la inmortalidad basada en el poder absoluto, sus expresiones históricas registradas desde las monarquías, imperios, reinados y gobiernos totalitarios de toda índole sistemas que empujaron estas formas de administración y gobierno público al totalitarismo y abuso del poder como modelo de gestión política. Propuestas teóricas y prácticas como la teoría de la Escuela de Frankfurt y los aportes de la psicología conductista – social las cuales objetaron los métodos de organización social y de construcción de pensamiento basado en la supremacía de la razón sobre el afecto y la supremacía del sujeto sobre el objeto arbitrariamente confrontados.

Por razones que escapan a los objetivos de la investigación no hemos abordado otras propuestas disciplinarias como: la psicología transpersonal de Gustavo Jung (1875-1961) o la logoterapia de Viktor Emil Frankl (1905-1997), entre otros aportes del siglo XX las cuales estamos seguros hubiesen contribuido a la apertura de nuevos caminos (métodos) en nuestro ejercicio teológico sobre la el modelo de convivencia inclusivo de Jesús.

Nos hemos movido en el trascurso de la investigación entre diversas realidades multipolares (no tan solo bipolares). Hemos visto como la anulación del contrario y su asimilación a la totalidad (hegemónica) han hecho posible crear un mundo compartimentado, sesgado, dividido por muros mentales (ideológicos) que suplantaron las

divisiones y límites fronterizos de otrora. Hemos incidido que la dialéctica como método de confrontación y división en pro de la unidad es el camino que contribuirá a que las separaciones y esclerosamiento del ser humano consigo mismo y la creación en su conjunto se intensifiquen contribuyendo con el incremento de acciones inicuas basadas en el poder económico – político – tecnológico y la manipulación ideológica (socialista o capitalista). "En el mundo todo es dialéctico; pero no porque lo hayan dicho Hegel o Marx, y antes de ellos el presocrático Heráclito, sino porque ésa es la ley de las cosas, regida por el caos y por el cosmos, por lo sim-bólico (lo que une) y por lo dia-bólico (lo que desune)" (Boff 2004, 99-100).

En nuestras reflexiones hemos pretendido rescatar elementos epistemológicos y metodológicos de propuestas como: la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en su análisis sobre la "Autoridad y la Familia" (1936) de Horkheimer y la teoría crítica sobre la autoridad de Adorno; la teoría del conflicto y la integridad de la corriente del conductismo social de Mead; la teoría de la Otredad y la analéctica según Dussel. Todos estos aportes fueron tejiéndose y tramándose en la búsqueda del espíritu que movilizó a Jesús de Nazaret a salir de *sí* en búsqueda y al encuentro del Otro – persona.

Son variadas las posibilidades de seguir profundizando el tema del poder como fuerza inclusiva en el modelo de convivencia que planteó Jesús el galileo. De una u otra forma, el tema del poder en la construcción de relaciones sociales será una constante en cualquier paradigma social desarrollado.

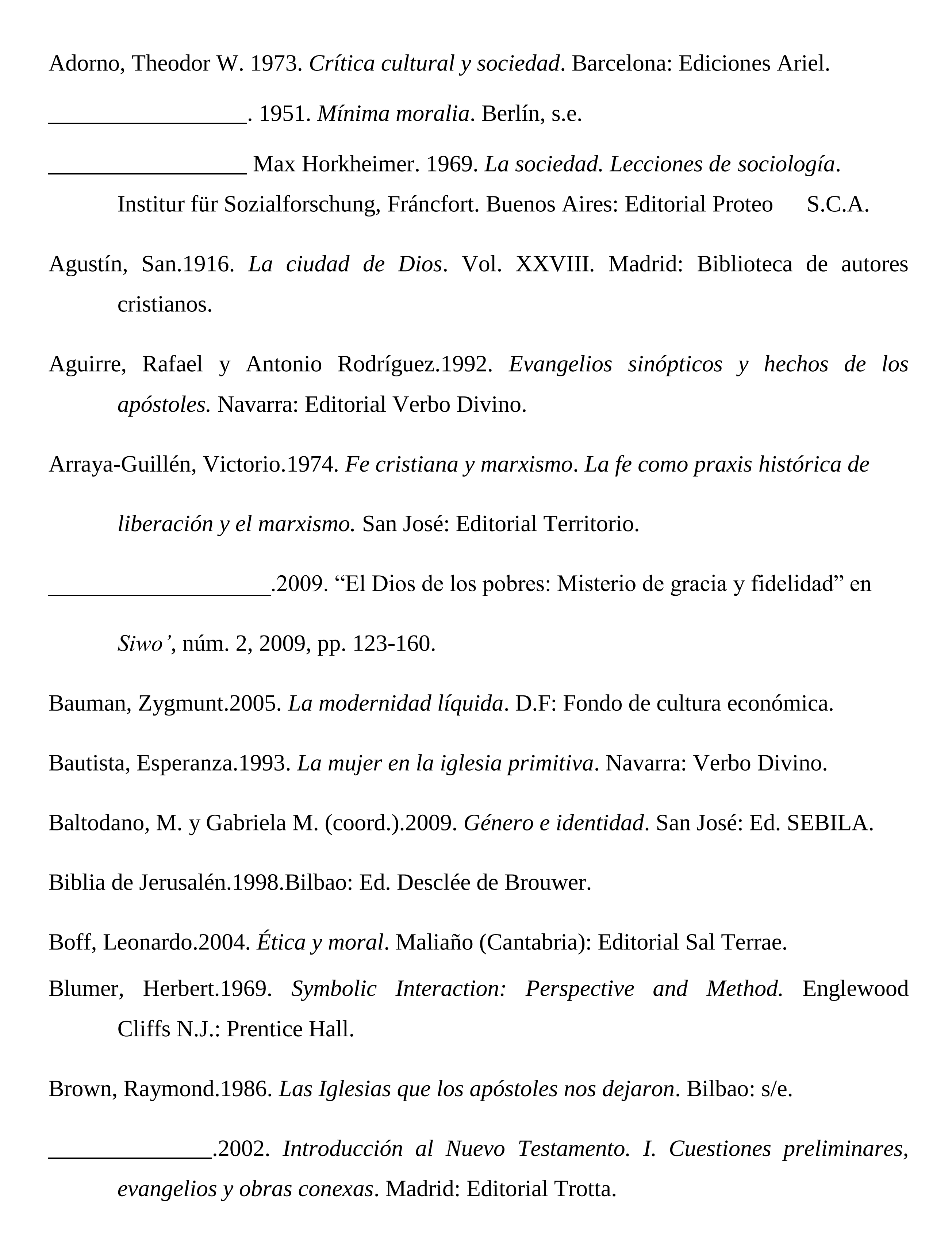
La complejidad del tema al interior de las denominadas comunidades de fe, no es historia reciente. El poder, en sí, nace con el ser humano desde sus orígenes en todas sus luchas y búsquedas de adaptación, competitividad, expansión y sobrevivencia. Las contradicciones sociales al interior de instituciones religiosas y para religiosas, las tensiones, sus interminables luchas reivindicativas, oscurecen los principios de equidad y alteridad profesados en las bases éticas del judeo – cristianismo. La ideologización dialectico – instrumental de las relaciones sociales al haberse "vestido" de misticismo han hecho posible convertir en canon de fe construcciones teóricas de valor relativo en la medida que lo único invariable son los principios de justicia y equidad entre diferencias y otredades.

Ante la diversidad de caminos que Jesús pudo seguir, él optó por el camino que lo conducía en sentido opuesto a los caminos del poder del imperio y del templo. Los caminos de opción de Jesús no partieron de él sino del Otro miserable y excluido del sistema. La humanidad fue su punto de partida y de llegada, su punto de encuentro y espacio de desencuentros. Haber volado sobre la historia de algunas perspectivas acerca de las relaciones de poder y los modelos de convivencia jerarquizados nos ha abierto la posibilidad de seguir el camino de la investigación que plantee la inclusión como estilo de vida, como principio de convivencia. Es más que un reto, es un Camino (vida) que recorrer.

Retados por la realidad de descubrir que la misma fuerza que dió a luz al oprimido, dió a luz al opresor. Fuerza de vida, soplo divino. Ambos salidos de la misma fuente de inspiración, del mismo camino donde de principio a fin el punto de partida fue el Otro – persona preferente el excluido y empobrecido de la historia. "Los hijos del trueno" hicieron de la familiaridad con Jesús y el conocimiento de la verdad la posibilidad de acceder a niveles sociales de privilegio. La fuerza del trueno se volcó contra ellos mismos, la fuerza implacable del otro sentido del trueno lo enseñó Jesús desde su inclusiva manera de amar a partir del compartir el pan y conocerse desde el Otro – persona. La fuerza del trueno se volcó contra ellos mismos, la fuerza implacable del otro sentido del trueno lo enseñó Jesús desde su inclusiva manera de amar a partir del compartir el pan y conocerse desde el Otro – persona. Finalizamos con unas palabras de E. Schillebeeckx (1995) como síntesis del camino (método) propuesto y el Camino (vida) transitado en la presente reflexión convertida en investigación,

> El conocimiento es poder; pero el poder en manos de una libertad no liberada, del afán de poder, del egoísmo personal o colectivo y de la propia seguridad, es esencialmente un camino hacia la ruina […] Es una de las tareas de la teología salvaguardar la fe y la esperanza en una fuerza salvífica liberadora y amante del hombre (sic), que vencerá al mal. Por ello, la teología se revuelve contra todo pensar depresivo, aun cuando los teólogos, como todos, estén plenamente convencidos de que vivimos en una mezcolanza desazonadora de sentido y sinsentido (1995, 25 – 26).

10. BIBLIOGRAFÍA



Adorno, Theodor W. 1973. *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel.

__________________. 1951. *Mínima moralia*. Berlín, s.e.

__________________ Max Horkheimer. 1969. *La sociedad. Lecciones de sociología*. Institur für Sozialforschung, Fráncfort. Buenos Aires: Editorial Proteo S.C.A.

Agustín, San.1916. *La ciudad de Dios*. Vol. XXVIII. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Aguirre, Rafael y Antonio Rodríguez.1992. *Evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles.* Navarra: Editorial Verbo Divino.

Arraya-Guillén, Victorio.1974. *Fe cristiana y marxismo*. *La fe como praxis histórica de liberación y el marxismo.* San José: Editorial Territorio.

____________________.2009. “El Dios de los pobres: Misterio de gracia y fidelidad” en *Siwo’*, núm. 2, 2009, pp. 123-160.

Bauman, Zygmunt.2005. *La modernidad líquida*. D.F: Fondo de cultura económica.

Bautista, Esperanza.1993. *La mujer en la iglesia primitiva*. Navarra: Verbo Divino.

Baltodano, M. y Gabriela M. (coord.).2009. *Género e identidad*. San José: Ed. SEBILA.

Biblia de Jerusalén.1998.Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer.

Boff, Leonardo.2004. *Ética y moral*. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae.

Blumer, Herbert.1969. *Symbolic Interaction: Perspective and Method.* Englewood Cliffs N.J.: Prentice Hall.

Brown, Raymond.1986. *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao: s/e.

_______________.2002. *Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Editorial Trotta.

Bultmann, Rudolf.1968. *The History of the Synoptic Tradition*, 2 ed. Forest Grove: International Scholarly Book Services.

Bruno de la Fuente, Eloy.1998. *Eclesiología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bonhoeffer, Dietrich.1983. *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

______________.2003. *Vida en comunidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Campana, Oscar.2007. "Jesús, los pobres y la teología" en José María Vigil et al 2007, 43-52.

Castilla, Blanca.2002. "Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI" en *Por un feminismo de la complementariedad*. España, s.p.

Castillo, José María.2005. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Castoriadis, Cornelius.1993. *El mundo fragmentado*, Uruguay: Altamira.

Cooley, Charles H.1902. *Human nature and the social order*. New York: Scribner's.

Codina, Victor.1990. *Para comprender la eclesiología desde América Latina.* Navarra: Editorial Verbo Divino.

Ducquoc, Christian.1976. *Jesús, hombre libre. Esbozo de una cristología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dussel, Enrique. 1974. *Método para una filosofía de la liberación, Superación analéctica de la dialéctica hegeliana.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

_______________. 1977. *Filosofía Ética Latinoamericana, De la erótica a la pedagógica*. Distrito federal: Editorial Edicol S.A.

_______________. 1994. *1492 El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del "mito de la modernidad".* La Paz: Plural editores - Centro de Información para el Desarrollo- CID.

_______________. 1995. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

______________. 1996. *Filosofía de la liberación.* Bogotá: Editorial Nueva América.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino.1990. *Mysterium Liberationis*. *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación.* Madrid: Editorial Trotta S.A.

Engels, Federico.1981.*Ludwin Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Editorial Progreso.

Foucault, Michel.1973. *De woorden en de dingen.* Bilthoven, s/l

_____________.1978. "Sexualidad y poder" en Foucault 1990, 129 - 147.

_____________.1990. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Geymonat-Pantelís, Fanny. 2009. "Del lenguaje idolátrico al metafórico" en Baltodano y Miranda 2009, 59 - 86.

Gerhardsson, Birger.1980. *Prehistoria de los evangelios.* Santander: Editorial Sal Terrae.

Gutiérrez, Gustavo.1970. "Apuntes para una teología de la liberación", en *Cristianismo y Sociedad.* Año VIII. Nos. 25-25, p.8.

______________.1983. *Beber de su propio Pozo*. Lima: CEP.

Helvétius, C.A.1778. *De l'homme en Oeuvres complètes*, vol. V, Londres, en Heller, Ágnes y Ferenc Fehér, 1994, s/p.

Heller, Ágnes y Ferenc Fehér. 1994. *El péndulo de la modernidad, Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*. Barcelona: Ediciones Península

Hegel, G.W.F.1981. *El concepto de religión*. Distrito Federal: Fondo de cultura económica.

_______________.1974. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid: Editorial Revista de Occidente.

Hoetmer, Raphael. “Democracia y movimientos sociales en un mundo de globalizaciones: Hacia concepciones contra-hegemónicas” en Erick Tejada Sánchez et al 2007, 63-92

Horkheimer, Max.1936. *Studien Über Autorität und Familie.* Paris, s.e.

_______________.1966. *La función de las ideologías*. Madrid: Taurus ediciones, S.A.

_______________.1968. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.C.A. 1ra.Ed. Traducido.

_______________.1969. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*. Torino: Einaudi.

______________ y T. Adorno.1998. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos.* Madrid: Editorial Trotta. S.A.

_____________.1974. *Eclipse of Reason*. Nueva York., s.e., (trad. cast.: José María Ortega, Ocaso, Rubí, Anthropos, 1986).

Jamieson, Roberto, A.R. Fausset y David Brown.2002. *Comentario exegético y explicativo de la Biblia.* Tomo II: El Nuevo Testamento.

Juan PP. XXIII.1961. *Mater et Magistra. Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana*. Roma: Vaticano.

Küng, Hans.1975. *Ser cristiano*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

“Manifiesto: Por una educación teológica de calidad (servicios pedagógicos y teológicos, SPT)” 2010, *Formación Ministerial.* San José 111: 97- 98.

Marcuse, Herbert.1993. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S.A.

Mardones, José María.2003. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión.* Santander: Editorial Sal Terrae.

Mariátegui, José Carlos.2007. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Caracas: Editorial Arte y la Fundación Biblioteca Ayacucho.

Massey, Doreen.2000. *The Geography of Power* en «*Red Pepper*». Londres, s/e.

Marx, Carlos y Federico Engels.1974. *Manifiesto del Partido Comunista.* Buenos Aires: Ediciones Pluma.

Maturo, Graciela.1990. “Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 48: 44-49.

May, Janet W.2010. *Corporeidad: Una reflexión ético-teológica.*1ª ed. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

May, Roy H.2004. *Discernimiento Moral: Una introducción a la ética cristiana,* edición ampliada. San José: DEI.

________.2008. “Una respuesta desde la ética” en *Vida y pensamiento* 28, N°1 (Enero-Junio) San José, 25-28.

Mead, George. H.1973. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Meier, J.P.1998. *Un judío marginal*. Estella: Verbo Divino.

Mesters, Carlos.1999. *Con nosotros esta y no le conocemos. Encuentros con la biblia*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Mill, J. Stuart. s.f. *Sobre la libertad*. Madrid: Ed. Aguilar.

Millán-Puelles, A.1968. “Sobre la posibilidad de una metafísica clásica” en “*Atlántida”* 6:309-311.

Morin, Edgar.1998. *Introducción al pensamiento complejo.* Barcelona: Editorial Gedisa, S.A

___________.1999. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* Paris: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Ocampo Jiménez, Alicia María.2006. “Paradojas de la Otredad” en *Ixtus, espíritu y cultura. Ella y él, las paradojas de la otredad,* Cuernavaca, 50 - 65.

Ortmann, Dorothea et al. 2001. *El aporte de los cristianos en el Perú para el Proceso de Reconciliación: una Mesa teológica apoyando el proceso de reconciliación nacional,* Octubre, Lima, Perú. *Preparado por: Asociación Paz y Esperanza y Comisión Episcopal de Acción Social* (Lima).

Pikaza, Xabier.1996. *Hombre y mujer en las religiones*. Navarra: Verbo Divino**.**

___________.1997. *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos.* Navarra: Editorial Verbo Divino.

___________.2007. *Hijo de hombre. Historia de Jesús el Galileo*. Valencia: Editorial Tirant lo Blanch.

Quijano, Aníbal.2009. “El nuevo imaginario anticapitalista” en Erick Tejada Sánchez et al 2009, 45-62.

Lakebrink Bernhard.1967. *Klassische Metaphysik.* Friburgo, s.e.

Lohfink, Gerhard. *La Iglesia que Jesús quería*. Bilbao: Editorial Desclee de Brower.

López, Quintás, A.1963.Metodología *de lo suprasensible. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo,* Madrid: Editora Nacional.

Ricoeur, Paul.1976. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora.

____________.1990*. Soi même comme un autre,* Paris: Seuil.

____________. 1996. *Sí mismo como otro*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

____________. 2001. *La metáfora viva*. Madrid: Editorial Trotta.

Richard, Pablo.2000. *El movimiento de Jesús antes la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles.* Santander: Sal Terrae.

Röling, N.2000. "Gateway to the Global Garden: beta/gamma science for dealing with ecological rationality”, 8a Conferencia Annual “Hoper”, impartida por el autor en la Universidad de Guelph, Canadá.

Rusconi, Gian Enrico.1969. *Teoría crítica de la sociedad*. Bolonga: Ediciones Martínez Roca.

Salazar, L., J.de Souza Silva, J. Cheaz y S. Torres. 2001. “La dimensión de participación en la construcción de la sostenibilidad institucional”. *Serie Innovación para la Sostenibilidad Institucional.* San José: Proyecto ISNAR “Nuevo Paradigma”.

Sobrino, Jon “Comunión, conflicto y solidaridad eclesial” en Ignacio Ellacuría 1990, 217-243.

__________.1999. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Ed. Trotta.

Schillebeeckx, Edward.1995.*Los hombres relato de Dios.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth.1996. *Pero ella dijo, Practicas feministas de la interpretación bíblica.* Madrid: Editorial Trotta, S.A.

Tejada Sánchez, Erick (coord.).2009. *Movimientos sociales y democracia en el Perú de hoy. Reflexiones a propósito de la gesta de Arequipa*. Arequipa: Centro de Estudiantes de Sociología de la UNSA, Facultad de Ciencias Histórico Sociales de la UNSA y Programa Democracia y Transformación Global

Theissen, Gerd.1997. *Colorido local contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Trevijano Etcheverría, Ramón.2001. *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos.* Navarra: Editorial Verbo Divino.

Troeltsch, Ernst.1923. *Die Soziallehren der chistlichen Kirchen und Gruppen* (las doctrinas sociales de las Iglesias y los grupos cristianos). Tubinga, en Max Horkheimer, *Teoría Crítica.*

Vargas, José Luis.2009. “Entre la mediación y la provocación. Movimientos sociales y privilegio de los conflictos en los medios de comunicación del sur andino peruano” en Erick Tejada Sánchez 2009, 119-128.

Vigil, José María et al .2007. *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación.*

ASSETT, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, s.l.

Vigotsky, L.S. 1978. *Pensamiento y lenguaje.* Buenos Aires: La pléyade.

Villagrasa, Jesús.2004. “La analéctica como método de una metafísica realista en A. Millán-Puelles”, *Alpha Omega,* VII, n° 1, 17-46.

William, James.1904. “Does ´Consciousness´ Exist?” en *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method*, reimpreso en *Essays in Radical Empirism,* s.l.

William, Thomas y Dorothy Thomas. 1928. *The child in America: Behavior problems and programs.* New York: Knopf.

Zuntz, G.1984. *Wann wurde das Evangelzum Marcz geschrzeben?* Tubmgen: (ed), Markus-Phzlologze (WUNT 33).